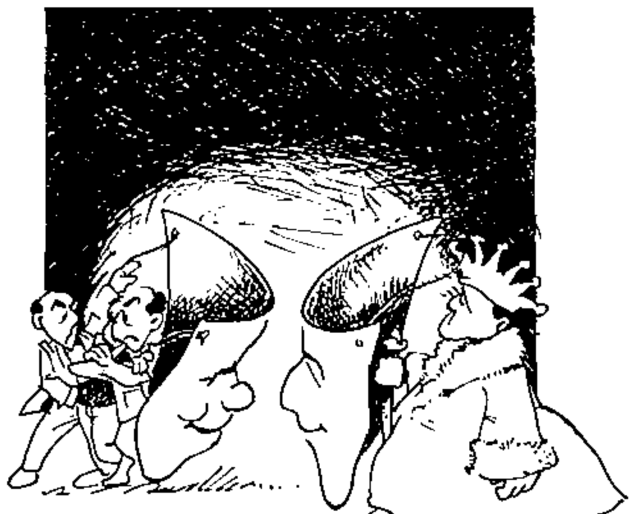
جيمس سكوت

المقاومة بالحيلة

كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم



دار الساقي

المقاومة بالحيلة

كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم

المقاومة بالحيلة

كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم

ترجمة

ابراهيم العريس

و

مخايل خوري

«حين يمر السيد العظيم، ينحني الفلاح الحكيم انحناءة عميقة، بدهاء، ثم يذهب بصمت».

مثل إثيوبي

«المجتمع حيوان غامض جداً، مكتنف بالأسرار، له وجوه وإمكانات مخفية عديدة... ومن قصر النظر البالغ أن تعتقد أن الوجه الذي يعرضه المجتمع لك في لحظة من اللحظات هو الوجه الصحيح الوحيد. لا أحد منّا يعرف جميع الإمكانات التي تكمن نائمة في روح السكان».

فاكلاف هافل

٣١ أيار/مايو، ١٩٩٠

تمهيد

تطورت فكرة هذا الكتاب نتيجة للجهود الحثيثة، البطيئة نوعاً من حيث المقدرة والفطنة، التي بذلتها لتفهم العلاقات الطبقية في إحدى قرى المالايو. كنت أسمع روايات مختلفة عن صفقات الأراضي، ومستويات الأجور، والمكانات الاجتماعية، والتغير التكنولوجي. على أن ذلك بحد ذاته، لم يكن مثار دهشة بقدر ما كانت لمختلف أبناء القرى من المصالح المتناقضة. الأكثر من ذلك إزعاجاً هو أن القرويين أنفسهم كانوا، بين الحين والآخر، يناقضون أنفسهم! ومضى بعض الوقت قبل أن تنبهت إلى أن هذه التناقضات كانت تنشأ، بصورة خاصة، لا بصورة حصرية، بين القرويين الأكثر فقراً والأشد تبعية اقتصادية. هنا كانت التبعية هامة كالفقر إذ إن هنالك العديد من الفقراء الذين تمتعوا إلى حد باستقلال ذاتي، فجاءت آراؤهم التي عبروا عنها متوافقة ومستقلة في آن.

يضاف إلى ذلك أنه كان للتناقضات منطقها الموقعي. فإذا ما حصرت القضية بالعلاقات الطبقية وحدها، وهي قضية واحدة بين قضايا كثيرة، بدا أن الفقراء يقولون شيئاً إذا كانوا في حضرة الأغنياء، لكنهم يقولون شيئاً آخر إذا كانوا بين الفقراء. كذلك كان الأغنياء يتكلمون بطريقة إلى الفقراء، هي غير الطريقة التي يتحدثون بها فيما بينهم. تلك هي أهم التمايزات؛ إلا أن هنالك تمايزات كثيرة أكثر دقة يمكن تبيتها على أساس التركيب المضبوط للمجموعة التي تتكلم، ثم القضية المطروحة، طبعاً. وسرعان ما وجدت أنني أستعمل هذا المنطق الاجتماعي بحثاً عن وضعيات، أو تحقيقاً لها، أتمكن معها من مقارنة قول بآخر، ثم اشق، كما يقال، طريقي إلى مناطق غير مكتشفة. ونجحت الطريقة نجاحاً كافياً بالنسبة لأغراضي المحدودة؛ ثم ظهرت النتائج في

«**أسلحة الأسبوع: الأشكال اليومية للمقاومة الفلاحية**» (مطبعة جامعة بايل ١٩٨٥)، لا سيما الصفحات ٢٨٤ ـ ٨٩.

وبعد أن تعرفت بشكل أوثق إلى كيفية تأثير علاقات القوة على المحادثات بين أبناء المالايو لاحظت، قبل أن يمضي وقت طويل، كيف كنت، أنا نفسي، أزن كلماتي أمام أولئك الذين لهم سلطة علي بطريقة ما ذات أهمية. ثم لحظت أنني حين أضطر لكبح ردود غير حذرة، أجد في الغالب شخصاً آخر يمكنني أن أفضي له بأفكاري التي لم أقلها. كان يبدو أن هنالك ضغطاً طبيعياً وراء هذا الكلام المكبوت.

أما في تلك المناسبات النادرة التي كان غضبي أو استيائي يتغلبان فيها على احتراسي، فقد كنت أشعر بالنشوة برغم خطر العقوبة. عند ذاك فقط أدركت تماماً لماذا لا أستطيع أن آخذ التصرف العلني لمن لي عليهم سلطة، على ظاهره.

وأنا لا أستطيع أبداً أن أدعي الأصالة بالنسبة لهذه الملاحظات بخصوص علاقات القوة والكلام. هي جزء حميم من الحكمة الشعبية اليومية لدى الملايين الذين ينفقون معظم ساعات يقظتهم في أوضاع مثقلة بالسلطة حين يمكن أن تكون لأية حركة في غير موقعها، أو لأية كلمة خاطئة، نتائج مخيفة. إن الشيء الذي سعيت كي أقوم به هنا هو متابعة هذه الفكرة بانتظام، كي لا أقول بعناد، لمعرفة ما يمكن لها أن تعلمنا عن السلطة، والهيمنة، والمقاومة، والخضوع.

والافتراض الذي قام عليه عملي في تنظيم هذا الكتاب هو أن أقسى ما أواجهه من حالات العجز والتبعية تشخيصي. والكثير من الأدلة هنا مستمد، إذاً، من الدراسات التي تناولت الرق، والقنانة، والتبعية الطبقية على أساس أن علاقة الكلام بالسلطة تظهر على أشدها حين يكون الفارق بين ما أسميه بالتراث الشعبي الشامل العلني، والموروثات الشعبية المخفية، على أوسع ما يمكن. وحيث بدا لي أن في ذلك ما يجدي، أتيت كذلك بأدلة من السيطرة الأبوية، والاستعمار، والرقية، لا بل من مؤسسات جماعية كالسجون ومعسكرات الاعتقال.

وليس هذا بالتحليل الوثيق، البنيوي، المركب، الطارىء، ذي الأساس التاريخي شبيهاً بالضرورة لما جاءت عليه دراستي للقرية الصغيرة في مالايو. هي بأسلوبها الانتقائي التخطيطي تخرق الكثير من أصول العمل الذي يتجاوز الحداثة؛ إلا أنها تشارك هذا التجاوز للحداثة بالقناعة بأنه ليس هنالك أي موقع اجتماعي أو وضع تحليلي يمكن منه الحكم على قيمة الحقيقة في نص أو بحث. وإذا كنت أعتقد أن البحث الدقيق المقارن للنص هو بمثابة العصب للنظرية، فإنني كذلك أرى أن هنالك ما هو مفيد

بالنسبة للعصور التاريخية والثقافات حين ينحصر التركيز على التشابهات البنيوية.

وهكذا، فإن الاستراتيجية التحليلية المتبعة هنا تبدأ من أساس أن أشكال السيطرة البنيوية المتشابهة، تحمل فيما بينها تماثلاً عائداً إلى الصلة من حيث المنشأ. إن هذه التشابهات في حالات الرق، والقنانة، والخضوع الطبقي المتحجر، صريحة ومباشرة إلى حد ما. إن كلاً منها يمثل تنظيماً مؤسساتياً للاستيلاء على العمل، والسلع، والخدمات من الشعب المحكوم. ومن حيث الشكل، ليست للجماعات المحكومة بهذه الأشكال من السيطرة، أي حقوق مدنية أو سياسية؛ مكانتها محددة بالولادة؛ التحرك الاجتماعي، بين طبقة وأخرى، محظور مبدئياً، إن لم يكن عملياً. والإيديولوجيات التي تبرر سيطرة من هذا النوع تشمل افتراضات في الشكل بالنسبة للتبعية وللتفوق، هي التي تجد بدورها تعبيراً عنها في طقوس أو قواعد تنظم الاتصال العلني بين الطبقات. وبرغم وجود درجة من المؤسساتية، إن العلاقات بين السيد والعبد، بين الملاك والقن، بين الهندوسي ابن الطبقة الرفيعة والمنبوذ، هي أشكال من الحكم الشخصي، تؤمن مجالاً واسعاً لتصرّف السيد بصورة اعتباطية متقلبة وفقاً للنزوات. هنالك عنصر من الخوف الشخصي يشحن هذه العلاقات بصورة ثابتة؛ هو خوف يمكن أن يأخذ شكل الضرب الاعتباطي، والعنف الجنسي، والإهانات، وأعمال الإذلال العلنية. أحد العبيد، على سبيل المثال، قد يكون محظوظاً فلا يلقى مثل هذه المعاملة، لكن المعرفة الأكيدة بأنها قد تنزل به تتخلل هذه العلاقات بكليتها. وأخيراً، إن للمحكومين في مثل هذه البنى الواسعة من السيطرة، لها برغم ذلك، وجود اجتماعي واسع، إلى حد ما، خارج سيطرة الحكم المباشرة. في مثل هذه الأوضاع المعزولة يحدث من حيث المبدأ، نمو النقد المشترك للسيطرة.

إن هذه القربى البنيوية التي شرحناها أعلاه، هي من ناحية تحليلية، مركزية لذلك النوع من البحث الذي أود أن أقوم به هنا. من المؤكد، إلى أبعد حد، إنني لا أريد أن أزعم أن الرقيق، والأقنان، والمنبوذين، والمستعمَرين والأجناس المحكومة تشترك بخصائص ثابتة. مثل هذه الادعاءات الأساسية لا مجال للقبول بها. إن الذي أود أن أؤكد عليه هنا، في كل حال، هو أن بنى السيطرة، بقدر ما يمكن التدليل على أنها تتحرك بطرق متشابهة، تحدث كذلك، لدى تساوي الأمور الأخرى، ردات فعل وأنماطاً من المقاومة هي كذلك بوجه عام، متشابهة. إن الرقيق والأقنان لا يتجاسرون عادة على مقاومة أحكام رضوخهم علناً. إلا أنهم على ما يحتمل، ينشئون سراً مجالاً اجتماعياً يمكن فيه أن يعلنوا معارضتهم خارج المسرح للتراث الشعبي الرسمي القائم على

علاقات القوة وأن يدافعوا عنه. والأشكال المحدودة (من توريات لغوية، ورموز طقوسية، وحانات، ومعارض، ومخابيء دين الرقيق المظللة، على سبيل المثال)، كما يتخذها هذا المجال الاجتماعي أو المحتوى المحدد لمعارضته (كتوقع عودة نبي، وعدوان طقوسي عبر السحر، والاحتفال بأبطال العصابات وشهداء المقاومة، مثلاً) هي فريدة بمقدار ما تتطلب ذلك ثقافة وتاريخ الفاعلين المعنيين. وفي سبيل وضع نماذج عريضة واضحة أجتنب قصداً خصوصية كل شكل من أشكال الخضوع كالفروق بين الرق في الكاريبي وأميركا الشمالية، بين القنانة الفرنسية في القرن السابع عشر وفي منتصف القرن الثامن عشر، بين القنانة الروسية والقنانة الفرنسية، أو بين المناطق.. الخ. إن القيمة النهائية للنماذج العريضة التي أرسمها هنا لا يمكن ترسيخها إلا بتثبيتها بقوة في خلفيات مجذرة تاريخياً، ومحددة ثقافياً.

وحيال ما يتوافر هنا من خيارات في البنيويات، يظهر أنني أميّز قضايا الكرامة والغفلية التي رؤي أنها ثانوية بالنسبة للاستغلال المادي. الرق، والقنانة، والنظام الطبقي المتحجر، والاستعمار، والعرقية، تولد بصورة روتينية ممارسات وطقوس التشويه والإهانة والاعتداء على الجسد، مما بدا أنه يحتل قسماً كبيراً من الموروثات الشعبية المخفية لدى ضحاياها. مثل هذه الأشكال من الظلم، كما سنرى، تحرم المحكومين المتعة العادية من التبادل السلبي، أي مبادلة الصفعة بصفعة والإهانة بإهانة؛ والظاهر حتى في حالة الطبقة العاملة المعاصرة إن الإهانات لكرامة الفرد والسيطرة الوثيقة على عمله تظهر بارزة في روايات الاستغلال كالاهتمام بشؤون العمل والتعويض الأخرى.

إن هدفي الكبير هنا هو أن أبين كيف يمكن لنا بنجاح أكبر أن نقرأ، ونفسر، ونفهم التصرف السياسي المراوغ غالباً للجماعات المحكومة. كيف ندرس علاقات السلطة حين يكون الذين لا سلطة لهم مجبرين في الغالب على اتخاذ موقف استراتيجي بحضور الأقوياء أو حين تكون لذوي السلطة مصلحة في المبالغة في مكانتهم وسيادتهم؟ إذا أخذنا ذلك كله بحسب ظاهره أمكن لنا أن نخطىء ونحسب التكتيك على أنه الحقيقة بكاملها. وبدلاً من ذلك، إنني أحاول أن أعرض حالة لدراسة مختلفة للسلطة تكشف التناقضات والتوترات والإمكانات الوشيكة. إن كل جماعة محكومة تخلق من محنتها «موروثاً مخفياً» يمثل نقداً للسلطة يقال وراء ظهر صاحب السيطرة. كذلك إن صاحب السلطة يطور بدوره موروثاً مخفياً يمثل ممارسات ومزاعم بالنسبة لحكمه مما لا يمكن إظهاره علناً. ومقارنة الموروث المخفي لدى الضعفاء بالموروث لدى الأقوياء. ثم مقارنة الموروثين المخفيين معاً

بالتراث العلني لعلاقات السلطة يقدم لنا طريقة جديدة حقاً لفهم المقاومة للسيطرة.

بعد بداية أقرب إلى الأدب، معتمداً فيها على جورج إليوت وجورج أورويل، حاولت أن أبين كيف أن عملية السيطرة تولد تصرفاً علنياً مهيمناً وبحثاً سرياً خلف المسرح يتألف مما لا يمكن قوله في وجه السلطة. وفي الوقت ذاته استكشفت غاية الهيمنة وراء عروض السيطرة والموافقة متسائلاً عمن هم الحضور في مثل هذه التمثيليات. مثل هذا التحقيق يؤدي بدوره إلى تقدير السبب الذي من أجله تميل القراءات الوثيقة للأدلة التاريخية والأرشيفية نفسها، إلى دعم سرد المتسلط لعلاقات السلطة. وللجماعات التي لا سلطة لها رغبة، على ما أرى، لا تبلغ التمرد الفعلي في أن تتآمر في سبيل تعزيز مظاهر الهيمنة.

ومعنى هذه المظاهر لا يمكن أن يعرف إلا بمقارنتها ببحث المحكومين خارج الأوضاع المثقلة بالقوة. وبما أن المقاومة الإيديولوجية يمكن لها أن تنمو على أفضل وجه حين تتوافر لها الحماية من الرقابة المباشرة، فإننا ملزمون بالتالي بتفحص المواقع الاجتماعية حيث يمكن لهذه المقاومة أن تنشأ.

ولئن كان حل عقدة علاقات السلطة يعتمد على الوصول التام إلى الأبحاث السرية إلى هذا الحد أو ذاك، لدى الجماعات المحكومة، فإن دارسي موضوع السلطة في التاريخ أو في الوقت الحاضر معاً لا بد أن يواجهوا مأزقاً. على أننا نجتنب رفع يدينا في الهواء استسلاماً أو خيبة لأن الموروث المخفي يحظى بالتعبير العلني ولو أنه في شكل مقنع. وبناء على ذلك اعرض كيف يمكن لنا أن نفسر الشائعات، والقيل والقال، والحكايات الشعبية والأغاني، والحركات، والنكات، ومسرح الذين لا يملكون السلطة، باعتبارها أدوات نقل يمكن لها، إلى جانب أشياء أخرى، أن تسرِّب نقداً للسلطة فيما هي تختبيء وراء الغفلية أو وراء فهم بريء لتصرفها. إن هذه النماذج من التمرد الإيديولوجي مماثلة، نوعاً ما، إلى النماذج التي بها تمكن الفلاحون والرقيق، على ما أعرف، من ستر جهودهم لإفشال الاستيلاء الفعلي على عملهم وإنتاجهم وممتلكاتهم؛ ومنها، على سبيل المثال، انتهاك الحرمات، وشد الرجل، والاختلاس، والنفاق، والهروب. إن جميع هذه الأشكال من التمرد يمكن أن نطلق عليها عبارة السياسة التحتية لمن لا سلطة لهم.

وأخيراً أعتقد أن فكرة الموروث المخفي تساعدنا على فهم تلك اللحظات النادرة من الحماس السياسي حين يعلن الموروث السياسي، لأول مرة في ما نذكر، مباشرة وعلناً تحت سمع السلطة وبصرها.

الفصل الأول

ما وراء الحكاية الرسمية

«إنني لأرتجف فرقاً، دون قول كلام الحرية في حضرة الطاغية»

[كوريفايوس، في مسرحية The Bacchae ليوريبيدس]

«إن الفلاح وصاحب الحرفة، رغم كونهما خادمين لسادتهما، تمكنا من الحصول على انعتاقهما بفضل ما هما مؤهلان لعمله. بيد أن هذا لا يمنع الطاغية من أن ينظر إلى أولئك الذين هم أدنى منه، على أنهم مجبرون على التوسل إليه وسؤال خاطره في كل لحظة، بمعنى أنهم لا يتعين عليهم، وحسب، أن يفعلوا ما يأمرهم به، بل عليهم كذلك أن يفكروا كما يريدهم هو أن يفكروا، وفي أغلب الأحيان يكون من الواجب عليهم أن يستبقوا أفكاره، استجلاباً لمرضاته. هو لا يكفيه أن يطيعوه، بل عليهم أن يفرحوه، أن يزعجوا أنفسهم، ويتعذبوا بل وأن يقتلوا أنفسهم في خدمته؛ ويتعين عليهم كذلك حتى أن يتخلوا عن مذاقهم الخاص ليتبنوا مذاقه، عليهم أن يشددوا من انحنائهم أمامه، وأن يرموا جانباً كل استعداداتهم الفطرية. إن عليهم أن يرصدوا، وبكل عناية، كلماته وصوته وعينيه، وأية ايماءة تصدر عنه. هم لا ينبغي أن تكون لهم عيون، أو أقدام أو أيدي، عليهم أن يمتلكوا فقط ما يمكّنهم من ترصّد أوامره، وسبر رغباته، واكتشاف أفكاره. فهل هذا هو ما يمكننا أن ندعوه بالعيش السعيد؟ هل يستحق هذا، حقيقة، اسم الحياة؟»

[ايتيان دي لا بويسي، «خطاب حول العبودية الطوعية»]

«وما الكراهية الأشد صلابة سوى تلك التي تجد جذورها في الخوف، والتي تتكثف عبر الصمت، وتحول شعور العنف إلى نوع من شعور الرغبة في الانتقام، إلى إلغاء متخيل للشيء المكروه، إلى شيء يشبه طقوس الثأر الخفية التي تؤجج غضب الإنسان المضطهد».

[جورج اليوت، «دانيال دروندا»]

إذا كان تعبير «قول الحقيقة أمام السلطان» لايزال حتى في زمن ديموقراطياتنا الحديثة هذه، يحمل رنة طوباوية، فما هذا إلا لأنه نادراً ما يمارس بالفعل. فمن المؤكد أن التمويه الذي يبديه الضعيف في حضرة القوي بالكاد يمكنه أن يفاجئنا. هذا التمويه منتشر انتشاراً كبيراً. هو من الانتشار، في الحقيقة، بحيث أنه يظهر في كافة المواقف التي يقيّض فيها لنوع السلطة الممارسة، أن يوسّع من الإطار المعتاد لمفهوم السلطة، إلى مدى يخرج، تقريباً، عن الإطار المألوف. إن الكثير من الظروف التي تبدو وكأنها مجرد لقاءات اجتماعية عادية، يتطلب منا في الحقيقة أن نتبادل، وبشكل روتيني أنواع الفكاهات والابتسامات مع آخرين قد نكنّ لهم تقديراً لا ينبغي علينا أن نبديه بشكل علني. في مثل هذه الحالة قد يكون من شأننا أن نقول بأن سلطة الأشكال الاجتماعية التي تتجسد من ضروب اللياقة والتهذيب، تفرض علينا في أغلب الأحيان أن نضحّي بما لدينا من صرامة في الحكم، لصالح علاقات لبقة مع معارفنا. وفي الوقت نفسه قد يكون لسلوكنا المحترز، بعد استراتيجي: فهذا الشخص الذي لا نكشف عن دواخلنا أمامه إلا بصورة مموّهة، قد يكون قادراً على إيذائنا، أو على تقديم العون لنا بشكل أو بآخر. وجورج اليوت قد لا تكون مغالية حين تقول بأن «ليس ثمة فعل ممكن، من دون شيء من التمثيل».

بيد أن التمثيل الناتج عن التهذيب الاجتماعي سوف لا يهمنا في الصفحات التالية بقدر ما سيهمنا ذلك التمثيل الذي فرض، عبر مجرى التاريخ، على الأكثرية الساحقة من البشر. وأعني بهذا، الأداء العلني الذي يفرض على أولئك الأشخاص أن يؤدوه، كما أعني الأشكال الممنهجة من الخضوع الاجتماعي: خضوع العامل أمام رئيسه، وخضوع ضامن الأرض لصاحبها، والرق لسيده، والعبد لمالكه، والمنبوذ للبراهما، وباختصار خضوع كل فرد من عرق خاضع، لواحد من أفراد العرق المهيمن. ومن المؤكد أن الأداء العلني الذي يبديه الخاضع سوف يصاغ ـ إلا في حالات نادرة ولكن ذات دلالة ـ انطلاقاً من مشاعر الحذر والخوف والرغبة في نيل الرضى، بشكل يستجيب لما يتوقعه صاحب السلطة. وأنا سوف استخدم هنا مصطلح «الخطاب المعلن» كطريقة مختصرة تمكنني من تعيين ذلك التبادل المعلن بين الخاضعين والذين يهيمنون عليهم[1]. مهما يكن فإن الخطاب المعلن لن يكون من شأنه أن يفصح عن مجمل حكاية علاقات القوى، إلا حين يكون مضللاً بصورة ايجابية. والحال أنه، وبشكل مستديم، يكون من مصلحة الطرفين أن يتواطآ ضمنياً للوصول إلى ذلك التمويه. ونلاحظ في هذا المجال أن الحكاية الشفهية التي تتحدث عن المزارع

الفرنسي، العجوز تيانون، والتي اشتهرت طوال القرن التاسع عشر، حافلة بشتى ضروب التفاصيل حول التعابير الحذرة والمخادعة الكاذبة: «حين يحدث له (أي لصاحب الأرض الذي كان قد طرد والده) أن يأتي عابراً من منطقته لوكو، في طريقه إلى مياي، سوف يتوقف ويتحدث إلي، وأنا سوف أجبر نفسي على أن أبدو أمامه ودوداً، على الرغم من الاحتقار الذي أكنه له»[٢].

إن العجوز تيانون يفخر بكونه قد تعلم، على عكس والده الذي كان سيّء الحظ وقليل اللباقة في الوقت نفسه «فن التمويه الذي لا بد منه في حياتنا هذه»[٣]. والحال أن نصوص العبيد التي وصلتنا من جنوبي الولايات المتحدة الأميركية تتحدث كذلك عن الحاجة إلى التمويه:

«لقد بذلت كل ما لدي من جهد لكي أتصرف بشكل لا يثير حفيظة السكان البيض، وذلك لعلمي بمقدار ما لديهم من سلطان، وبمدى عدائهم للناس الملونين.. وهكذا تعلمت، في المقام الأول، كيف لا أكشف عما لدي من مال أو أملاك صغيرة، بل أكتفي بأن أرتدي بقدر المستطاع مسوح الرقيق. وتعلمت، بعد ذلك، كيف لا أظهر مقدار الذكاء الذي أتمتع به، بالفعل. وهذا أمر من المؤكد أن كل الناس الملونين في الجنوب، أعتقاء كانوا أم أحراراً، يحتاجون إليه من أجل الحفاظ على راحتهم وأمانيهم»[٤].

وبما أن واحداً من الأساليب الأساسية التي مكنت أفراد الجماعات الخاضعة من البقاء، قد كمن في الانطباع الذي خلفوه في مواقف واجهتهم مع أصحاب السلطة، فإن السمة التي اتخذها أداؤهم لم تفلت من نباهة أفراد الجماعة المسيطرة. وفي هذا المجال نذكر ماري تشيزنات، التي إذ لاحظت كيف أن عبيدها يخلدون إلى صمت شديد الحيادية في كل مرة تصبح فيها آخر أخبار الحرب الآتية من جبهة الحرب الأهلية، موضوع الحديث بين البيض، اعتبرت صمتهم أمراً يخفي وراءه شيئاً ما: «إنهم يتحركون خلف أقنعتهم السوداء، غير مفسحين المجال لأي قدر من المشاعر ينفذ من خلال تلك الأقنعة؛ ومع هذا فإنهم بالنسبة إلى كافة المواضيع المطروحة، باستثناء موضوع الحرب، يبدون من الانفعال والحماس أكثر مما يبدي أبناء أية عروق أخرى. أما حين يجري الحديث عن الحرب فإن ديك يصبح شبيهاً بأي أبي هول مصري محترم، متمترساً خلف صمته الذي لا يفصح عن شيء»[٥].

هنا أشعر أن الوقت حان لكي أغامر بإيراد تعميم اجمالي وأولي، سوف أعمد

فيما بعد إلى الحكم عليه حكماً قاسياً: إنه بمقدار ما يكون كبيراً حجم التفاوت في القوة بين المهيمن والخاضع، وبمقدار ما تكون علاقات القوة بينهما ممارسة بشكل يزيد تعسفه، ستكون امارات التعبير المعلن كما يبديها الخاضعون أكثر ميلاً لاتخاذ شكل طقوسي مضخم. أي، بكلمات أخرى، كلما كان القوي أكثر خطراً، كان القناع أسمك. وفي مثل هذا الإطار قد يكون بإمكاننا أن نتخيل مواقف تتراوح بين حوار يدور بين أصدقاء لهم وضعيات متماثلة ويتمتعون بسلطة متساوية من ناحية، وبين ما يحدث في معسكرات الاعتقال من ناحية ثانية، حيث في مثل هذه المعتقلات من الواضح أن الخطاب المعلن الذي يظهره الضحايا يكون منطبعاً بنوع من الخوف قاتل. بين هاتين الحالتين المتناقضتين تنتشر الغالبية الساحقة من الحالات التاريخية المتحدثة عن الخضوع الممنهج والتي سوف تعنينا ها هنا.

قد يكون هذا النقاش الافتتاحي حول الخطاب المعلن متسرعاً، غير أن فضيلته تكمن في كونه ينبهنا إلى القضايا العديدة المتعلقة بعلاقات القوى، وهي قضايا يدور كل منها من حول واقع أن الخطاب المعلن لا يمكنه بأية حال أن يكون هو الحكاية كلها. ففي المقام الأول من الواضح أن الخطاب المعلن إنما هو دليل محايد في مجال الوصول إلى رأي الخاضعين. فالحال أن ترحيب العجوز تيانون وابتسامته التكتيكين ليسا إلا قناعاً يخفي حقيقة موقفه الغاضب والمنتقم. وعلى أقل تعديل، يمكن لقدر من علاقات القوى يستخلص مباشرة من خلل التعبير المعلن بين القوي والضعيف، يمكنه أن يكشف عن تبجيل وخضوع لا يكونان أكثر من تصرف تكتيكي. وفي المقام الثاني، إذا قيض للمهيمن أن يشتبه، إلى درجة ما، بأن الخطاب المعلن قد لا يكون «أكثر» من تمويه، فإنه سيكون من شأنه أن يستبعد صدقه. وليس ثمة سوى مسافة قصيرة تفصل بين هذا الاشتباه، وبين النظرة المشتركة لدى العديد من الجماعات المهيمنة، والتي فحواها أن أولئك الذين هم أدنى منها، ليسوا سوى غشاشين، منحطين كاذبين بطبيعتهم. وأخيراً نجد أن المعنى السجالي للخطاب المعلن، يقترح علينا الأدوار الأساسية التي تلعبها أمور مثل التمويه والرقابة في علاقات القوى. إن الخاضعين يبدون الخضوع والرضى فيما هم يحاولون أن يسبروا وأن يقرأوا نوايا أصحاب السلطة المهددين لهم وأمزجتهم. وهو أمر يلتقطه المثل المفضل الذي يتداوله العبيد الجامايكيون والذي يقول: «إدّع الجنون، لكي تمسك بالحكمة»[٦]. وفي المقابل، نجد أن صاحب السلطة يمثل دور السيد صاحب الأمر والنهي، فيما هو يحاول أن يرى ما يوجد خلف قناع الخاضعين علّه يقرأ حقيقة نواياهم. إن جدلية التمويه والرقابة التي تهيمن على العلاقة

بين الضعيف والقوي سوف تساعدنا، فيما اعتقد، على فهم الأنماط الثقافية ذات العلاقة بالسيطرة والخضوع.

إن المتطلبات المسرحية التي تلوح، عادة، في مواقف السيطرة، تنتج خطاباً معلناً يكون على تساوق وثيق مع الكيفية التي يريد بها الفريق المهيمن للأمور أن تبدو عليه. إن المهيمنين لا يسيطرون على المسرح بشكل كلي مطلق، غير أن رغباتهم تطفو بشكل اعتيادي. فعلى المدى القصير، يكون من مصلحة الخاضع أن ينتج أداء ذا قدر معين من المصداقية، فيتلو السطور ويقوم بالحركات التي يعرف أنها متوقعة منه. وتكون النتيجة أن الأداء المعلن يتجه ـ تحسباً لاندلاع أية أزمة ـ في الوجهة التي يرسمها النص، أو الخطاب، الذي يمثله المهيمن. وبعبارات ايديولوجية نقول إن التعبير المعلن سوف ينتج نمطياً، عن طريق ايقاعه المتساوق، تأكيداً مقنعاً على هيمنة قيم الطرف المهيمن، أي على هيمنة الخطاب المهيمن. ومن الواضح، تحديداً، أن هذا المجال العلني هو المكان الذي تظهر فيه بكل قوة آثار علاقات القوى، بحيث إن أي تحليل يتأسس حصراً على أساس الخطاب المعلن سوف يكون من شأنه أن يخلص إلى أن الجماعات الخاضعة إنما تتمثل وتقبل بخضوعها، بحيث تبدو وكأنها شريكة راغبة في هذا الخضوع، بل وذات حماس له.

قد يسألنا متشكك هنا عن الكيفية التي يمكننا بها أن نفترض معرفتنا، على قاعدة الخطاب العلني وحده، بما إذا كان هذا الأداء صادقاً أم لا. فما الذي يدفعنا إلى أن نسميه أداء في الأصل، مما يعني أننا نلطخ مصداقيته؟ يقيناً أن الجواب هو أننا لا يمكننا أبداً أن نعرف كيف نفرق بين مصداقية الأداء وكذبه، إلا إذا كان بوسعنا أن نتحدث إلى المؤدي نفسه، خارج المسرح، أي خارج إطار ذلك المكان الخاص بصاحب السلطة، أو إذا كان في وسع المؤدي أن يعلن، فجأة، على خشبة المسرح أن ضروب الأداء التي سبق لنا أن شاهدناها، إنما هي لعبة[٧]. بمعنى أننا من دون الحصول على امتياز دخول كواليس المسرح ومن دون حصول عملية انقطاع ما في الأداء نفسه، ليس أمامنا أي سبيل لمعرفة حقيقة ذاك الذي قد يمكنه أن يكون أداء مفتعلاً، إنما مقنعاً.

إذا كان خطاب الخضوع الملقى في حضور المسيطر، من نوع الخطاب العلني، سوف استخدم مصطلح الخطاب المستتر لوصف الخطاب الذي يدور خارج اطار خشبة المسرح، أي فيما وراء الرقابة المباشرة التي يمارسها أصحاب السلطة. وبهذا المعنى يكون الخطاب المستتر انحرافياً بمعنى أنه يتكون من تلك الأقوال والأفعال والممارسات التي تتبدى خارج المسرح لتأكيد، أو معارضة أو الانحراف بما

يبدو في مجال الخطاب العلني[٨]. نحن لا نرغب ها هنا، في أن نصدر حكماً مسبقاً، بالتحديد، على العلاقة بين ما يقال في مواجهة السلطة، وما يقال من خلف ظهرها. فالمؤسف أن علاقات القوى ليست من الاستقامة بحيث تمكننا من أن نصف ما يقال ضمن اطار تسيطر عليه السلطة، بأنه كاذب، وما يقال خارج المسرح بأنه صادق. وكذلك لا يمكننا بكل بساطة أن نصف الأول بأنه ينتمي إلى ملكوت الضرورة، والثاني بأنه ينتمي إلى ملكوت الحرية. مهما يكن، فإن المؤكد هو أن الخطاب المستتر إنما ينتج من أجل جمهور مختلف وتبعاً لضوابط سلطوية مختلفة عن تلك التي تنتج الخطاب العلني. والحال أننا إذ نرصد التفاوت بين الخطاب المستتر والخطاب العلني، يكون في مقدورنا أن نبدأ بتعيين النفوذ الذي تمارسه السيطرة على الخطاب العلني.

إن تجريدية هذا السجال وتعميميته، من الممكن توضيحها بشكل أفضل، عبر أمثلة ملموسة تكشف عن التفاوت المفجع بين الخطاب العلني والخطاب المستتر. المثال الأول ننتزعه من مجريات الأمور عشية الحرب في الجنوب الأميركي، حيث نجد ماري لايفرمور، وهي مربية بيضاء من نيوأنغلند، تروي لنا رد فعل آجي، وهي طباخة سوداء كانت تعرف بتحفظها في كلامها وباحترامها للآخرين، أمام الضرب المبرح الذي ضرب به السيد ابنتها. وكانت الابنة قد اتهمت، ظلماً كما يبدو، بسرقة أشياء غير ذات أهمية، فضربت وآجي تتفرج عليها، غير قادرة على التدخل. وأخيراً، بعد أن ترك السيد المطبخ، التفتت آجي ناحية ماري التي كانت تعتبرها صديقة لها وقالت:

«سوف يأتي اليوم.. سوف يأتي اليوم!.. إنني أسمع ضجيج العربات! وأرى بريق البنادق! سوف يأتي يوم يسيل فيه دم البيض على الأرض، وسيتكوم الموتى فوق بعضهم بعضاً هكذا! يا إلهي، عجل من مجيء ذلك اليوم الذي يحل فيه الخراب والآلام والرماد والنار على رؤوس البيض، وتأكلهم الحشرات ويموتون في الشوارع. يا إلهي! اجعل العربات تركض، وامنح السود الراحة والسلام. يا إلهي! أعطني متعة أن أعيش حتى ذلك اليوم، اليوم الذي أرى فيه البيض يقتلون رمياً بالرصاص كالذئاب حين تأتي جائعة من قلب الغابات»[٩].

إن بإمكاننا، بالطبع، أن نتصور ما كان من شأنه أن يحدث لآجي لو أنها قالت هذا الكلام أمام السيد مباشرة. والظاهر أن ثقتها بصداقة ماري لايفرمور لها وتعاطفها معها كانت من القوة بحيث إن ابدائها لغضبها، كان من شأنه أن ينطلق أمامها وهي تحس بنوع من الأمان النسبي. وفي المقابل، ربما لم يعد في استطاعتها عند ذلك أن تكبح جماح غضبها. إن تعبير آجي المستتر يتناقض كل التناقض، مع تعبيرها المعلن عن

الطاعة التامة. غير أن ما يدهش في هذا الموقف، على وجه الخصوص، هو أن الكلام الذي تقوله آجي لا يمكنه أن يوصف بأنه مجرد صرخة غضب غريزية؛ بل هو تصوير ليوم الحشر رسم بدقة واتسم بقدر كبير من التصوير التعبيري؛ إنه وصف ليوم الثأر والانتصار، وصف لعالم انقلب رأساً على عقب، يستخدم المواد الثقافية الأولية المستقاة من دين الإنسان الأبيض نفسه. ترى هل بمقدورنا أن نتصور مثل هذه الرؤية تنبثق بشكل عفوي من بين شفتي آجي، من دون وجود تلك المعتقدات والممارسات العبودية التي كانت المسيحية قد هيأت الدرب لها بكل عناية؟ ضمن هذا الاطار من الواضح أن تعمقنا في دراسة تعبير آجي المستتر، سوف يكون من شأنه أن يقودنا مباشرة إلى ثقافة خارج المسرح السائدة في أحياء العبيد، وفي معتقدات العبيد الدينية. ومهما كان من شأن ما سوف يكشفه لنا مثل هذا التعمق، من المؤكد أن هذه النظرة التي تلقيها تكفي في حد ذاتها لكي تجعل أي تفسير ساذج لتصرفات آجي السابقة والتالية، في مجال تعبيرهاالعلني عن الخضوع، أمراً مستحيلاً بالنسبة إلينا، ولكن خاصة بالنسبة إلى سيد آجي، لو أنه حاول أن يتنصت، على ما كانت تقوله، من وراء باب المطبخ.

بيد أن الخطاب المستتر الذي تكشف عنه آجي، وهي تشعر بالأمان النسبي في حضرة صديقتها، قد يحدث له أحياناً أن يعلن بكل صراحة أمام أصحاب السلطة. إذ حين يحدث، بغتة تختفي كل سبل التمويه، ليحل محلها نوع من التحدي العلني، نجد أنفسنا في إزاء واحدة من أكثر اللحظات خطورة في مجال علاقات القوى. وفي هذا السياق تعطينا السيدة بويزر، إحدى شخصيات رواية «آدم بيد» لجورج اليوت، مثالاً ماطعاً على الخطاب المستتر حين يحدث له أن ينطلق علناً كالعاصفة، وذلك حين تجد نفسها في نهاية الأمر مضطرة للتعبير عما يجول في خاطرها. إن السيدة بويزر وزوجها، بوصفهما ضامني أراضي بالإيجار في ملكية العجوز الإقطاعي دونيثورن، كانا على الدوام يستاءان من زياراته لهما، على ندرة تلك الزيارات. فهو خلال كل زيارة، كان يفرض عليهما واجبات جديدة وباهظة، ناهيك عن معاملته لهما بكل احتقار «إن لديه أسلوباً في التحديق بك، تلاحظ السيدة بويزر، ينم عن أعلى درجات الاحتقار، حيث يخالجك الشعور أمام نظرته بأنك حشرة، وأن هذا السيد يستعد لغرز إصبعه فيك». ومع هذا كانت لا تفتأ تحدثه قائلة «إنني خادمتك يا سيدي»، وترسم على وجهها امارات الاحترام الفائق فيما هي تتجه نحوه. فهي لم تكن من ذلك الصنف من النساء اللواتي يتصرّفن بشكل سيء أمام من هم أفضل منهن، أو يقلبن ظهر المجن، إن لم يبادر أحد إلى استفزازهن استفزازاً قوياً»(١٠).

هذه المرة، كان الاقطاعي قد أتى لكي يعرض عملية مبادلة أرض الرعي بأرض الزرع بين السيد بويزر وبين ضامن جديد، ومن المؤكد أن العملية لم تكن في صالح آل بويزر. وحين تردد الزوجان دون الموافقة على ذلك، أخرج الاقطاعي من جيبه عقداً يتعلق باستئجار المزرعة لفترة من الزمن طويلة، وخلص إلى القول ـ بلهجة بالكاد تستبطن تهديداً بالطرد ـ بأن الضامن الآخر موسر، ومن شأنه أن يكون سعيداً إن هو قيض له أن يستأجر مزرعة آل بويزر إضافة إلى مزرعته. هنا «نفد صبر» السيدة بويزر، أمام إصرار الاقطاعي على تجاهل اعتراضاتها السابقة التي أبدتها «كما لو أنها قد بارحت الغرفة»، ووجدت نفسها أمام هذا التهديد الأخير تنفجر انفجاراً حقيقياً. وهكذا «انطلقت وقد استبد بها التصميم اليائس على قول ما تريد قوله هذه المرة، على الرغم من أن ذلك كان يعني الطرد، وأن الورشة سوف تكون الملجأ الوحيد الذي من شأنه أن يأويهما في مثل تلك الحالة»(١١). في البداية راحت تقارن بين حالة البيت ـ الضفادع على درج القبو العائم بالماء، الجرذان والفئران تتسلل من ثقوب الجدران لتلتهم الأجبان وترعب الأطفال ـ وبين النضال الذي تخوضه وزوجها من أجل دفع الإيجار الباهظ. وهكذا راحت السيدة بويزر تاركة العنان للاتهامات تتطاير من فمها، في الوقت الذي أدركت أن الاقطاعي بادر إلى الهرب متجهاً نحو حصانه والأمان:

«إن بمقدورك أن تهرب من كلماتي يا سيدي، وبمقدورك أن تستخدم كل الأساليب الملتوية لإيذائنا، طالما أن العجوز هاري يحسب من أصدقائك، ولو أن ليس لك أيّ أصدقاء غيره، لكنني أقول لك هذه المرة، إننا لسنا مخلوقات مخدوعة ننفع فقط لكي تحقق ما تريد من أرباح على حسابنا، لأننا نعرف كيف نستخدم أيادينا. ولئن كنت أنا الوحيدة التي أقول ما يجول في خاطري، فإن ثمة كثيرين غيري يفكرون مثلي، وذلك لأن اسمك ليس أفضل من رائحة الكبريت في أنف كل إنسان في هذه الرعية وفي الرعية التي تليها»(١٢).

على هذا النحو كانت قدرة جورج اليوت على التفرس والرصد داخل المجتمع الريفي، بحيث إن العديد من المفاتيح الأساسية لمفاهيم السيطرة والمقاومة، يمكن استخلاصها من حكاية لقاء السيدة بويزر مع الاقطاعي. فالسيدة بويزر، مثلاً، تصل في ذروة كلامها الغاضب إلى الإلحاح على أن أحداً لن يمكنه أن يعاملهما معاملة الحيوان، على الرغم من سلطة الاقطاعي عليهما. وهذا، بالإضافة إلى أن ملاحظتها حول نظرة الاقطاعي إليها نظرته إلى حشرة، وتصريحها بأن ليس له أصدقاء، وكونه مكروهاً من قبل كل أبناء الرعية، أمور تتركز على مسألة تقدير المرء لذاته. إذ فيما نبعت المجابهة، في

الأصل، من مسألة تتعلق باستغلال الاقطاعي لضامني أرضه، فإن الخطاب سرعان ما تحول إلى خطاب كرامة وهيبة. والحال أن ممارسات السيطرة والاستغلال، عادة ما تؤدي إلى توليد الشتائم والإهانات للكرامة الإنسانية بشكل يولد في المقابل، خطاباً مستتراً عن الشعور بالمهانة. ولربما كان واحد من الفوارق الأساسية التي يتعين رسمها بين أشكال السيطرة، يكمن، في نوع المذلات التي تنتجها ممارسة السلطة بشكل روتيني.

ولنلاحظ هنا، أيضاً، كيف أن السيدة بويزر تفترض أنها تتكلم، ليس فقط من أجلها هي شخصياً، بل من أجل الرعية كلها. إنها تقدم ما تقوله، بوصفه التصريح العلني الأول عن الكلام الذي يقوله كل فرد من أفراد الرعية من خلف ظهر الاقطاعي. ونحن إذا حكمنا على الأمور من خلال السرعة التي تم بها تناقل الحكاية، والسرور الذي به تلقاها الجميع وأعادوا روايتها، سنقول إن بقية الرعية شعرت بدورها أن السيدة بويزر إنما تحدثت باسمهم جميعاً أيضاً. وفي هذا المجال تكتب اليوت «ولقد ساد في أوساط الرعيتين، أن خطة الاقطاعي قد احبطت لأن آل بويزر قد رفضوا الخضوع والإذعان، كما أن انفجار السيدة بويزر قد نوقش في كل بيوت المزرعة بشكل زاد من حدته وضخامته تكرار الرواية»(١٣). والحقيقة أن اللذة المتبادلة التي شعر بها الجيران جميعاً، ما كان لها أن تكون ذات علاقة بالمشاعر الحقيقية التي عبرت عنها السيدة بويزر وحسب. ترى أفلم يكن كل واحد منهم يقول الكلام نفسه عن الاقطاعي، فيما بينهم طوال أيام العام؟ إن محتوى الكلام كان معروفاً، حتى ولو كانت السيدة بويزر قد عبرت عنه بأناقة شعبية فائقة؛ المهم هو أن هذا الكلام قد قيل علناً (وفي حضور شهود عيان) في وجه الاقطاعي. كان هذا هو الرائع في الأمر، وكان هذا ما جعل السيدة بويزر تبدو كبطلة محلية. إن إعلاناً أولاً مكشوفاً عن الخطاب المستتر، تصريحاً يخرق أسلوب التعامل المعمول به ضمن اطار علاقات القوى، ويحدث شرخاً في سطح الصمت والتوافق ذي المظهر الهادىء، يمتلىء في الحقيقة بقوة تماثل قوة الإعلان الرمزي عن الحرب. إن السيدة بويزر قد جابهت السلطة بحقيقة (اجتماعية).

إن بإمكان أي كان أن يقول بأن خطبة السيدة بويزر، إذ قيلت في لحظة غضب، إنما كانت خطبة عفوية ـ بيد أن العفوية تكمن في توقيت التصريح وقوته، لا في محتواه. فالواقع أن المحتوى قد دار مرات ومرات في خلد السيدة، وهو ما تقوله لنا الرواية: «وعلى الرغم من أن السيدة بويزر كانت قد جربت، وتمرنت على، العديد من الخطب المتخيلة طوال الأشهر الاثني عشرة الأخيرة، خطب كانت تحمل من المعاني ما هو أكبر من أن يدخل في الآذان، وكانت قد قررت أن تجابهه بها في المرة القادمة التي

يظهر فيها قادماً عند أبواب مزرعة هال، فإن كل الخطب بقيت على الدوام وهمية»[١٤]. ترى مَنْ مِنْ بيننا لم يعش مثل هذه التجربة؟ مَنْ منا لم يحدث له، إذ شعر أنه مهان أو ذلت كرامته ـ وخاصة بشكل علني ـ من قبل شخص ذي قوة أو سلطة علينا، لم يتدرب في مخياله، على خطبة يود لو أنه ألقى بها، أو ينوي أن يتفوه بها ما أن تسنح له الفرصة[١٥]؟ إن مثل هذه الخطب قد تبقى، في أغلب الأحيان، مجرد خطاب شخصي مستتر، لا يتم التعبير عنه أبداً، حتى أمام أصدقاء مقربين أو زملاء. بيد أننا في هذه الحالة، نجدنا نتعامل مع موقف خضوع متقاسم. فالحال أن مستأجري الاقطاعي دونيثورن، وفي الحقيقة، معظم الرعاع الذين تضمهم الرعيتان، كانت لديهم أسباب شخصية قوية تجعلهم يشعرون باللذة الفائقة لأن الاقطاعي قد أهين علناً، وتجعلهم يشاطرون السيدة بويزر شجاعتها. وعلى هذا النحو نلاحظ كيف أن وضعهم الطبقي المشترك، وروابطهم الاجتماعية، قد أعطتهم قوة مشتركة جعلت خطابهم المستتر الجماعي في قلب الصورة. إن بإمكان المرء أن يقول، وهو لن يكون مغالياً إن قال هذا، إنهم هم جميعاً، الذين كتبوا للسيدة بويزر خطابها وذلك في مجرى التبادل الاجتماعي الذي يقوم بينهم. ليس كلمة كلمة، بالطبع، إنما بشكل يجعل ما تقوله السيدة بويزر إنما هو اشتغالها الخاص على إعادة كتابة القصص والشتائم والشكاوى التي يتقاسمها الجميع من وراء ظهر الاقطاعي. ثم من أجل «كتابة» هذا الخطاب لتقوله هي، كان على تابعي الاقطاعي، أن يحوزوا على شيء من الأمان الاجتماعي، حتى ولو كان هذا الحيز مصادراً، يتمكنون ضمنه من تبادل انتقاداتهم وصياغتها. إن خطاب السيدة كان الصياغة الخاصة التي وضعتها هي، للخطاب المستتر الذي يكمن في أعماق جماعة خاضعة، وكما هو الأمر في حالة آجي، من الواضح أن هذا الخطاب يوجه انتباهنا إلى ثقافة خارج المسرح، الثقافة التي تبدعها الطبقة التي نبعت منها.

إن الفرد الذي يشعر أنه قد أهين، قد ينمي في داخله استيهامات شخصية تتعلق بالثأر والمجابهة، ولكن حين تكون الإهانة مجرد تنويع على الاهانات التي توجه، منهجياً، إلى عرق بأكمله، أو إلى شريحة من الناس، فإن الاستيهامات تصبح عند ذلك نتاج ثقافة جماعية. ومهما كان الشكل الذي تتخذه ـ سخرية تلعب خارج المسرح، أحلام بالثأر العنيف، رؤى قديمة تتحدث عن عالم ينقلب رأساً على عقب ـ فإن هذا الخطاب المستتر الجماعي، يكون أساسياً من أجل الوصول إلى رؤية ديناميكية لمسألة علاقات القوى.

لقد كان انفجار السيدة بويزر باهظ الكلفة، وكانت جرأتها ـ وقد يقول البعض

جنونها الأحمق - هي التي أسبغت عليها كل تلك الشهرة. والحقيقة أننا استخدمنا كلمة «انفجار» هنا عن قصد، وذلك لأن ذلكم ما عاشته السيدة بويزر بالفعل:

«لقد قضي الأمر الآن» قال السيد بويزر، وقد استبد به شيء من الحذر والقلق، ولكنه في الوقت نفسه شعر بسرور مظفر أمام انفجار زوجته، «أجل، أعرف أنني فعلتها» قالت السيدة بويزر «لكنني أخرجت الكلام من باطني، وسوف يكون الأمر هكذا أكثر سهولة طوال أيام حياتي. ليس ثمة لذة في العيش إن كان عليك أن تُخدع على الدوام، وأن تكتفي بتمويج الكلام داخل عقلك وكأنه سائل في برميل. أنا لو قيض لي أن أعيش حتى أماثل الاقطاعي سناً، فإنني لن أندم أبداً على كوني قد قلت ما يجول في خاطري»[١٦].

إن المجاز المائي الذي تستخدمه جورج اليوت ها هنا، واضعة إياه على لسان السيدة بويزر، يمكن النظر إليه على أنه أفضل الطرق الممكنة للتعبير عن معنى الضغط الكامن وراء الخطاب المستتر. فالسيدة بويزر تقترح هنا أن أقنعة الحذر والخيبة لم يعد في إمكانها أن تحتوي الغضب الذي يعتمل في رأسها منذ عام. وإن الغضب سوف يعثر لنفسه على ممر للخروج دون أدنى شك؛ والخيار هو هنا بالأحرى بين أسلوب أكثر أماناً لكنه أقل إرضاء من الناحية البسيكولوجية يقوم على «تمويج الكلام داخل العقل» وبين أسلوب أكثر خطورة لكنه يحمل الرضى التام عن الذات، وهو الأسلوب الذي جربته السيدة بويزر. والحال أن الكاتبة جورج اليوت قد اتخذت موقفها هنا بناء على النتائج المترتبة على وعي السيطرة. فهي تقول لنا إن ضرورة «ارتداء قناع» في حضور السلطة تنتج، غالباً بفعل الكبت الناتج عن عدم صدقية هذا القناع، ضغطاً مضاداً لا يمكن كبحه إلى ما لا نهاية له. ونحن، من الناحية الابستمولوجية البحتة، ليس لنا أن نرفع من قدر انفجار السيدة بويزر في وقفتها الصادقة، على حساب إبدائها السابق الاحترام. فالموقفان هما، جزء من شخصية السيدة بويزر نفسها. ولكن لنلاحظ، مع هذا، أن السيدة بويزر، كما تقول لنا اليوت، تشعر أنها قد عبرت أخيراً عما يجول في خاطرها. وبمقدار ما تشعر هي، أو أي أشخاص آخرين يعيشون تجربتها، أنهم قد قالوا الحقيقة أخيراً للقابضين على السلطة، فإن مفهوم الحقيقة نفسه قد يكون له واقع اجتماعي خاص في ذهن وممارسات الناس الذين تهمنا تصرفاتهم. وهو قد تكون له قوة فينومينولوجية في العالم الواقعي على الرغم من وضعيته الأبستمولوجية المهتزة.

في هذا المجال هناك قول آخر، هو تقريباً أشبه بصورة منطقية تنعكس في المرآة للقول الأول، قول مفاده، أن أولئك الذين تجبرهم السيطرة على وضع قناع على

وجوههم، سيكتشفون ذات يوم أن وجوههم قد نمت بحيث صارت توائم القناع. في مثل هذه الحالة تنتج ممارسة الخضوع، في الوقت المناسب، مشروعيتها الخاصة، بحيث يبدو الأمر شبيهاً بما يقوله باسكال حول أولئك الذين لا إيمان دينياً لهم لكنهم مع هذا يرغبون أن يخروا على ركبهم خمس مرات في اليوم الواحد للصلاة، بحيث إن التمويه من شأنه أن ينتج في نهاية الأمر تبريره الخاص في الإيمان. وفي التحليل التالي آمل أن أتمكن من إيضاح هذا السجال إيضاحاً كافياً، بقدر ما له من انعكاسات قوية على مسائل الخضوع والمقاومة والإيديولوجيا والهيمنة، تلك المسائل التي تقف في صلب اهتماماتي.

إذا كانت لدى الضعيف أسباب بديهية ومبررة تجعله يسعى للعثور على ملجأ له خلف القناع حين يكون في حضرة السلطة، فإن القوي أيضاً لديه أسبابه الوجيهة التي تجعله يرتدي بدوره، قناعاً في حضرة الخاضعين. ومن هنا، بالنسبة إلى القوي كما بالنسبة إلى الضعيف، ثمة نوع من التفاوت، بشكل نمطي، بين الخطاب العلني المستخدم خلال ممارسة السلطة صراحة، وبين الخطاب المستتر المعبر عنه، بكل أمان، خارج المسرح. والتعبير خارج المسرح الذي تمارسه النخبة، هو، مثل نظيره لدى الخاضعين، تعبير اشتقاقي: يتألف من تلك التصرفات والكلمات التي تؤكد أو تعارض أو تؤثر على ما يظهر من خلال الخطاب العلني.

ليس ثمة مكان درس فيه مفهوم «ممارسة السلطة» بذلك القدر من التوفيق الذي درس فيه من قبل جورج اورويل في دراسته «إطلاق النار على فيل»، التي تحدث فيها عن أيام عمله كمساعد مفتش في الشرطة خلال سنوات العشرين حين إقامته في بورما المستعمرة. ذات يوم طلب من اورويل أن يتعامل مع فيل فقد خرطومه ذات يوم حار وهاجم البازار. أخيراً حين تمكن أورويل، وبندقية صيد الفيلة في يده، من تحديد موقع الفيل، الذي كان قد قتل شخصاً بالفعل، وجده يتمشى بكل هدوء وسط حقل خال من الناس، بحيث إنه كان من الواضح أنه لم يعد يشكل تهديداً لأحد. كان التصرف المنطقي لحظتها يقوم على رصد الفيل لفترة من الزمن للتأكد من أن هيجانه قد انتهى. بيد أن ما كان ينسف المنطق بالنسبة إلى أورويل كان يقوم في واقع أنه لم يكن وحده الآن: كان ثمة نحو مائتين من سكان البلد قد لحقوا به وراحوا يراقبونه.

«وفجأة أدركت أن علي أن أقتل الفيل بعد كل شيء. كان الناس يتوقعون هذا مني، وإن كان علي أن أفعله؛ كان بمقدوري أن أشعر بمائتي إرادة تضغط علي وتدفعني

إلى الأمام دون مقاومة مني. وفي تلك اللحظة بالذات، فيما كنت واقفاً والبندقية بين يدي، شعرت للمرة الأولى بلا جدوى سيطرة الإنسان الأبيض على الشرق. كنت أنا هناك، رجلاً أبيض في يديه بندقية، واقفاً في مواجهة جمهور غير مسلح من أهل البلاد ـ ظاهرياً، كنت أنا صاحب الدور الرئيسي في المسرحية؛ لكنني في الحقيقة لم أكن أكثر من دمية خرقاء تدفعها رغبة كل أولئك من أصحاب الوجوه الصفراء. وفي تلك اللحظة فهمت أن الرجل الأبيض حيث يتحول إلى طاغية، يكون قد عمل على تدمير حريته الخاصة بنفسه. فيصبح أشبه بدمية رخوة، يصبح مجرد شكل سيد متوافق عليه. وذلك لأن وضعية دوره وشروطه، هي التي تفرض عليه أن ينفق كل وقته في محاولة التأثير على «السكان الأصليين»، وعلى هذا النحو يصبح عليه أن يتصرّف على الشكل الذي يتوقعه منه «السكان الأصليون» كلما طرأت أزمة جديدة. يرتدي قناعاً، فإذا بوجهه ينمو وينمو حتى يلائم القناع... إن على السيد أن يتصرف كسيد؛ عليه أن يبدو حازماً، وأن يعرف كل ما يجول في رأسه، وأن يحدد الأمور تحديداً قاطعاً. أن أعبر كل تلك الطريق والبندقية في يدي، ومائتا شخص يسيرون ورائي، ثم لا أفعل شيئاً بل ابتعد هكذا ـ أمر مستحيل كل الاستحالة. فلو فعلت سيضحك الجمهور مني ويسخر. وعند ذلك فإن حياتي كلها، حياة كل شخص أبيض في الشرق، ستكون عرضة لصراع لا يعود بإمكانه أن يثير ضحك أحد»[١٧].

إن استخدام اورويل للمجاز المسرحي ها هنا يبدو جلياً للغاية: إذ ها هو يتحدث عن نفسه كـ «ممثل رئيسي في المسرحية» وكدمية رخوة، ويتحدث عن الأقنعة والمظاهر، كما يتحدث عن الجمهور المستعد للصراخ إن هو لم يتّبع النص الموضوع. اورويل، كما يعيش التجربة بنفسه، يكتشف أنه لم يعد حراً أمام ذاته، لم يعد حراً في أن يكون هو ذاته، وفي أن يخرق المواثيق، صار أشبه بما ينبغي أن يكون عليه العبد في حضور سيده الطاغية. فإذا كان الخضوع يتطلب تعبيراً مقنعاً عن المذلة والخضوع، فإن الهيمنة بدورها تبدو وكأنها تتطلب تعبيراً مقنعاً عن الرفعة والسيادة. ومع هذا، ثمة ها هنا فارقان أساسيان. فإذا عمد عبد إلى خرق النص، فإنه يجازف بحياته، أما اورويل فإنه لا يجازف بأكثر من إثارة سخرية الآخرين منه. أما الفارق الثاني ففحواه أن أداء المسيطر الضروري لا ينبع من الضعف، بل من الأفكار الكامنة خلف دوره، ومن نمط المزاعم التي تعطيه مشروعيته. إن على الملك الإلهي أن يتصرف كإله، وعلى الملك المحارب أن يتصرف كجنرال شجاع؛ أما رئيس الجمهورية المنتخب فعليه أن يظهر احترامه للمواطنين ولآرائهم؛ وعلى القاضي أن يظهر احترامه للقوانين. إن

تصرفات أهل النخبة التي تتناقض علناً مع أسس مزاعمهم بالحق في السلطة، تكون في العادة مهددة لهم. إن اللؤم الكامن وراء تسجيل المحادثات التي كانت تدور في القاعة البيضاوية في البيت الأبيض خلال عهد نيكسون، يعتبر خرقاً فاضحاً للخطاب العلني الذي يزعم للرئاسة المشروعية وعلو الهمة العقلية. وفي المقابل، فإن وجود حوانيت ومستشفيات خاصة بأهل الحزب في بلدان الكتلة الاشتراكية، كان من شأنه أن ينسف مزاعم الحزب العلنية بأنه إنما يحكم لصالح الطبقة العاملة[١٨].

إن بإمكان المرء، وبشكل مفيد، أن يقارن بين أشكال السيطرة انطلاقاً من أنماط الانتشار والمسرح العلني الذي تزعم أنها تتطلب وجوده. ولربما كانت ثمة طريقة أخرى، أكثر كشفاً، لتوجيه السؤال نفسه، وتقوم على التساؤل حول ماهية النشاطات التي يصار أكثر من غيرها إلى اخفائها عن نظر الجمهور بفعل شتى أنواع السيطرة. فالحال أن كل شكل من أشكال الحكم لن يكتفي بأن يكون له حيزه المميز الخاص، بل غسيله الوسخ المميز أيضاً.

وأشكال السيطرة هذه، القائمة على أساس البداهة أو ادعاء النخبة الحاكمة بتفوقها المتأصل، قد تبدو على ارتباط وثيق بشتى أنواع القوانين الضابطة، والأسس والتصرفات المتوافق عليها وما يبديه الجمهور الخاضع من احترام أو ولاء. والواقع أن بإمكان الرغبة في فرض عادات الطاعة والتراتبية، كما هو الحال في المنظمات العسكرية، أن تنتج أنماطاً مشابهة. وفي حالات قصوى، نلاحظ كيف أن التقاليد وضروب الأداء العلني تكون لها السيطرة كما في حالة الأمبراطور الصيني لونغ كونغ، الذي كان ظهوره العلني يدرس ويرسم بعناية كأنه خطوات راقصة بحيث أصبح في النهاية أشبه بأيقونة حية تتحرك تبعاً لطقوس لا يقاربها أي نوع من الارتجال. أما خارج المسرح، في المدينة المحرمة، فكان بإمكان الأمبراطور أن يتصرف كما يحلو له مع الأمراء والأرستقراطيين[٢٠]. قد تكون هذه الحالة حالة محدودة للغاية، غير أن محاولة النخب المسيطرة مصادرة موقع اجتماعي خارج المسرح، يمكنها فيه أن تكف عن التمثيل، تاركة الهواء يلعب بشعرها كما يشاء، هي مثل محاولة احتفاء بعد طقوسي على الاحتكاك بالخاضعين، بحيث تبقى الأقنعة في مكانها، وتتضاءل إلى الحد الأدنى إمكانيات حدوث أي شيء خارج السياق المرسوم. في هذا المجال نلاحظ كيف أن النقد المبكر الذي وجهه ميلوفان دجيلاس، إلى النخبة الحزبية الجديدة الحاكمة في يوغوسلافيا، قد أقام التعارض بين خلفية مسرح ذات مغزى إنما متكتمة، وبين الطقوسية الخاوية للهيئات العامة:

«إن حفلات العشاء الحميمة، وحفلات الصيد، والمحادثات التي تدور بين شخصين أو ثلاثة هي الإطارات التي يتم خلالها تقرير أكثر أمور الدولة خطورة وحيوية. أما اجتماعات المنابر الحزبية، ومؤتمرات الحكومة والمجالس، فإنها لا تستخدم إلا من أجل الإدلاء بالتصريحات، والتوقف عند ظواهر الأمور وشكلياتها»(٢١). من ناحية حصرية، من الواضح أن الطقوس العلنية التي يندد بها دجيلاس، إنما تخدم هدفاً محدداً بقدر ما تشكل مسرحاً للإجماع ولإبداء الولاء، وبالنتيجة للتأثير على جمهور الحاضرين. إن الطقوس العلنية من هذا النمط، تبدو في الوقت نفسه حقيقية وذات مغزى؛ أما ما يشكو منه دجيلاس، ففحواه بالأخرى، أن تلك الطقوس هي في الوقت نفسه أداء مسرحي يستهدف التكتم على وجود حلبة للسياسة تقع خارج المسرح، وتتعارض مع ما يجري على المسرح. إن الجماعات المهيمنة غالباً ما تكون لديها أمور تتكتم عليها، وهي من الناحية النمطية تمتلك القدرة على التكتم على ما تريد التكتم عليه. فالضباط الكولونياليون البريطانيون، الذين خدم جورج اورويل معهم في مولماين، كان لديهم النادي، الذي لا يستغنى عنه، يجتمعون فيه عند العشيات. وهناك، إذا غضضنا النظر عن وجود الضباط البورميين الذين بالكاد يظهرون، كان الضباط الإنكليز يعيشون كما يروق لهم ويتصرفون على هواهم غير مضطرين للتمويه أمام جمهور سكان البلد الأصليين. فالنشاطات، والتصرفات والملاحظات والثياب التي ما كان بالإمكان لها أن تبرز خلال لعبهم لدور السيد (صاحب) كانت تظهر هنا بكل وضوح(٢٢). فهذا المنغلق المتوافر للنخبة لا يعطيها فقط مكاناً ترتاح فيه من المتطلبات الشكلية التي يفرضها عليها دورها، بل يقلص، أيضاً، من إمكانية أن يؤدي إبداء الألفة في التعامل، إلى توليد الاحتقار، أو على الأقل يقلص من الانطباع الذي تسعى النخبة، بشكل طقوسي، لتركه لدى الجمهور. ونذكر هنا كيف أن بلزاك عرف كيف يلتقط شعور القضاة الباريسيين بالخوف إزاء احتمال أن يفرضوا أنفسهم أكثر من اللازم ـ كما قد نسمي الأمر اليوم ـ، وذلك عند أواسط القرن التاسع عشر:

«أواه، يا لك من شخص غير محظوظ،أنت أيها القاضي الحقيقي! أنت تعلم أن عليهم أن يعيشوا خارج الجماعة كما كان كبار رجال الدين يفعلون في الماضي. ولا يتعين على العالم أن يراهم، إلا حين يخرجون من زنازينهم في أوقات محددة ثم وسط احتفال مهيب، بكل عراقة وتبجيل، يطلقون أحكامهم، كما كان الأساقفة رفيعو الشأن يفعلون في الأزمان السحيقة، مازجين في ذواتهم بين السلطات القضائية والقدسية! ولا ينبغي أن نرى إلا ونحن جالسون فوق مقاعدنا الفخمة.. أما اليوم فإن بإمكاننا أن نشاهد

ونحن نلهي أنفسنا، أو ونحن نعاني المصاعب مثل أي شخص كان... وقد يمكن أن نرى في غرف الرسم، في البيت، مخلوقات ذات عاطفة، وبدلاً من أن نكون رهيبين، ها نحن أولاء قد أصبحنا مبتذلين»[٢٣].

لربما كان خطر أن الاحتكاك غير المنضبط مع الجمهور، من شأنه أن يدنس الهالة المقدسة التي يتمتع بها القضاة، هو الذي يفسر السبب في كونهم، حتى في الجمهوريات العلمانية، يحافظون على قدر من الهيبة التقليدية يفوق القدر الذي يحافظ عليه أي فرع آخر من فروع الحكم.

والآن، إذ يبدو لي أن الفكرة الأساسية المتعلقة بالخطابات المستترة، قد وضحت، سأحاول أن أغامر بإيراد بعض الملاحظات بغية توجيه القسم التالي من السجال. إذ في سبيل دراسة علاقات القوى، من الواضح أن هذا المنظور ينبهنا إلى واقع أن كل العلاقات المرصودة بشكل اعتيادي، بين المسيطر والخاضع، إنما تمثل اللقاء بين الخطاب العلني الذي يبديه الخاضع، وبين الأداء العلني الذي يبديه المسيطر. وإنه لمن الأهمية بمكان أن نلاحظ كيف أن الاقطاعي دونيثورن كان يفرض إرداته على السيد والسيدة بويزر في كل مناسبات اللقاء بينهم، قبل انفجارها، حين كانت تدبر أمورها بحيث تحافظ على مظهر تقديم الاحترام له. إن علم الاجتماع، وبصورة عامة، كان في تلك المرحلة يركز على العلاقات الرسمية والشكلية بين القوي والضعيف. وتلكم هي، حتى، حالة معظم دراسات الصراع، كما سوف نرى، في الوقت الذي أضحى الصراع ذا سمة مؤسسية متقدمة. أنا لا أعني هنا بأن هذا الأمر يترتب عليه أن دراسة هذا المجال من مجالات علاقات القوى، مخطئة أو مزيفة بالضرورة، أعني فقط أن هذه الدراسة بالكاد تكفي لمعرفة ما نريد معرفته حول السلطة.

إننا، على الأرجح، نرغب في معرفة الكيفية التي بها تكونت التعابير العلنية لدى كافة الأطراف الفاعلة، والشروط التي بموجبها يحدث لها، أو لا يحدث لها، أن تجد خطابها العلني، وما هي علاقتها بالخطاب العلني[٢٤]. مهما يكن، فإن ثمة ثلاث سمات من سمات الخطاب المستتر تستحق توضيحاً منذ البداية. أولاً، إن الخطاب المستتر يختص عادة بموقع اجتماعي معين، وبطاقم خاص من المؤدين. إن قسم آجي كان، بالتأكيد تقريباً، قد درس وكرر في ذهنها، وتحت أشكال عديدة، في أذهان العبيد في أحيائهم، أو خلال القداسات الدينية السرية التي نعلم جميعاً أنها كانت شائعة. وزملاء اورويل، مثلهم في هذا مثل معظم الجماعات المسيطرة، كان من شأنهم أن يجازفوا مجازفة قليلة لو أنهم أسفروا علناً عما يعتمل في دواخلهم، لكنهم كانوا

يشعرون بأمان أكثر داخل نادي مولماين، الذي كانوا يرخون داخله العنان لأنفسهم ويتخلصون من كآبتهم. في مثل هذه الحالة نلاحظ أن كل خطاب مستتر، إنما تمت صياغته داخل حلقة ضيقة من «الجمهور» تستبعد ـ وذلكم هو الشكل المستتر ـ أنماطاً أخرى من الجمهور. السمة الثانية والحيوية من سمات الخطاب المستتر والتي لم يتم التركيز عليها بما فيه الكفاية، هي أن هذا الخطاب لا يتألف فقط من تصرفات ملفوظة، بل من طاقم كامل من الممارسات. ومن هنا مثلاً نلاحظ، بالنسبة إلى العديد من الفلاحين، أن نشاطات مثل الغش والسرقة، والتهرب من الجزية، وتعمّد عدم القيام بأعمال تخدم أصحاب الأرض، تعتبر جزءاً لا يتجزأ من الخطاب المستتر. أما بالنسبة إلى النخب المسيطرة فإن ممارسات الخطاب المستتر قد تتضمن الحصول على ترق وامتيازات مكتومة، وعلى استخدام قتلة مأجورين، وعلى رشوة الآخرين، والتلاعب بصكوك ملكية الأرض. إن هذه الممارسات، وفي كل حالة على حدة، تتناقض بالطبع مع الخطاب العلني لكل فريق من الفرقاء، وهي ـ حين تكون ممكنة ـ تبقى خارج المسرح ولا يعترف بها.

وأخيراً إنه لمن الواضح أن الحدود بين الخطابات العلنية والمستترة، تعتبر ميدان صراع دائم بين المسيطر والخاضع ـ لا مجرد جدار سميك يفصل بينهما. إن قدرة الجماعات المسيطرة على الهيمنة ـ وإن ليس بشكل كلي ـ في مجال تحديد وتكوين ما يحتسب في خانة الخطاب العلني وما يحتسب في خانة ممارسات خارج المسرح، لا تعتبر جزءاً يسيراً من قدرتها، كما سوف نرى. ولربما كان الصراع غير المحسوم حول مثل هذه الحدود، الميدان الأكثر حيوية لقيام مجابهة عادية، لقيام الأشكال اليومية للصراع الطبقي. ولقد لاحظ جورج اورويل كيف أن أهل بورما يدبّرون أمورهم بحيث يبدون، وبشكل روتيني، آيات الاحتقار إزاء البريطانيين في الوقت نفسه الذي يراعون فيه ألا يجازفوا مجازفة خطيرة عبر إبداء تحد علني:

«كان الشعور المعادي للأوروبيين مريراً للغاية. صحيح أن ما من أحد كان يجرؤ على إثارة الشعب. ولكن إذا حدث لامرأة أوروبية أن تجولت في البازار وحدها، فإنه سيطلع لها على الأرجح من يرمي العصير على ثيابها... ومرة حين تعمّد بورمي راكض أن يرميني داخل ملعب كرة القدم، فيما أدار الحكم (وهو بدوره بورمي) وجهه وكأنه لم ير شيئاً، راح الجمهور يهلل وهو بالكاد يكتم ضحكته... في نهاية الأمر، تمكنت الوجوه الصفراء الساخرة للشبان الذين كنت التقي بهم في كل مكان، وتمكنت الشتائم التي كنت أسمعها وراء ظهري حين تصبح ثمة مسافة أمان بيني وبين من يشتمني،

تمكنت كلها من أن تحطم أعصابي. أما الرهبان البوذيون الشبان فكانوا أسوأ الجميع»[٢٥].

إن الحذر التكتيكي يضمن أن الجماعات الخاضعة سوف لا تكشف عن خطابها المستتر كشفاً مباشراً إلا بصورة نادرة. ولكن، إذ تستفيد من كونها نكرة وسط جمهور، أو لمناسبة حادث غامض، سنجدها تسعى، بألف حيلة وحيلة، للبرهنة على أنها إنما تتعمد عدم إظهار ما تخفي.

إن تحليل الخطاب المستتر لدى القوي ولدى الخاضع يخطو بنا، كما أعتقد، خطوة في اتجاه الوصول إلى علم اجتماع يكشف عن التناقضات والإمكانيات، وينظر متفرساً فيما وراء الوجه الحيادي الذي غالباً ما يبديه تعايش الجمهور مع التوزيع القائم للسلطة وللثروة وللمكانة. ففيما وراء التصرفات «المعادية للأوروبيين» يلاحظ اورويل أنه كان ثمة، دون ريب، وجود لخطاب مستتر أكثر تطوراً، لخطاب متكامل مرتبط بالثقافة والحضارة البورمية، وكذلك بتجربة الحكم الاستعماري. وهذا الخطاب لم يكن بمقدور الإنكليز أن يحصلوا عليه ـ إلا بواسطة الجواسيس .. ولم يكن بالإمكان الاطلاع عليه إلا خارج المسرح، في الأحياء المحلية في مولماين، وفقط من قبل من كان على تآلف وثيق مع الحضارة البورمية. وبالطبع، لم يكن البورميون يعرفون ـ إلا عبر ما كان يمكن للخدم أن يرووه لهم ـ ما الذي يختبىء خلف التصرفات الرسمية التي يبديها الإنكليز حيالهم. هذا الخطاب المستتر كان يمكن الاطلاع عليه، فقط، في النوادي والبيوت، وخلال التجمعات الصغيرة التي تجمع المستوطنين. إن محلل كل وضع من هذه الأوضاع يمتلك ميزة استراتيجية تجعله متفوقاً حتى على أكثر المشاركين في الأمر حساسية، وذلك تحديداً لأن الخطابات المستترة التي يبديها المسيطر والخاضع، لا تكون، في معظم الحالات، على احتكاك مباشر فيما بينها. فكل مشارك سيكون من شأنه فقط أن يكون على صلة حميمة بالخطاب العلني وبالخطاب المستتر لحلقته الخاصة، لكنه لن يكون على احتكاك بخطابات الآخرين المستترة. ولهذا السبب يمكن للتحليل السياسي أن يخطو إلى الأمام بفضل البحث القائم على أساس المقارنة بين الخطاب المستتر للجماعات الخاضعة، والخطاب المستتر لأصحاب السلطة، ثم مقارنة هذين الخطابين المستترين معاً بالخطاب العلني الذي يتقاسمون. والحال أن هذا الوجه الأخير من وجوه المقارنة سوف يكشف لنا عن تأثير السيطرة على التواصل السياسي.

بعد سنوات قليلة من تمركز اورويل في مولماين، فاجأت الإنكليز ثورة عنيفة

معادية الاستعمار. قاد تلك الثورة يومها راهب بوذي طالب بالعرش ووعد الجمهور بدولة يوتوبية فحواها حكم يطرد الإنكليز ويعفي الناس من الضرائب. في نهاية الأمر تم قمع الثورة بقدر كبير من العنف والوحشية المجانية، فيما تم إرسال من تبقى على قيد الحياة من «المتآمرين» إلى السجون. يومها حدث لجزء، على الأقل، من الخطاب المستتر للبورميين أن قفز فجأة فوق المسرح ليعلن عن نفسه بكل وضوح وصراحة. وعلى هذا النحو بدا للعلن حلم الثأر ورؤى قيام الملكية العادلة، والمنقذين البورميين، وظهرت تراتبية قيم عرقية، لم يكن الإنكليز شديدي الانتباه لها في البداية. ولقد كان في إمكان المراقب أن يرصد، في عنف القمع الذي تلا الثورة، إظهاراً لتلك الرغبة التي كان اورويل قد ناضل ضدها طويلاً، والتي لا شك أنها تجد تعبيرها الصريح، في نادي البيض وحده، حيث كان يقال إن «أكبر مسرة في العالم تكمن في غرز هراوة داخل أحشاء راهب بوذي». إن العديد من، وربما معظم، الخطابات المستترة تبقى هكذا: خفية عن نظر الجمهور، ولكن أبداً «محمدة». ونحن لسنا بقادرين على أن نقول بكل وضوح تحت أية ظروف سيحدث للخطاب المستتر أن ينفجر اعصاراً فوق المسرح. ولكن إذا كنا نرغب في التحرك إلى أبعد مما يتوقف عنده التوافق الظاهر، وفي إدراك الأفعال الممكنة، والنوايا التي لا تزال حبيسة، والمستقبل المحتمل الذي يمكن لأي ميل في ميزان القوى، أو للأزمات، أن تكشفه، لن يكون أمامنا أي خيار آخر سوى استكشاف ملكوت الخطاب المستتر.

الفصل الثاني
السيطرة، التـمويه، والاستيهام

جوكاستا: ما هي طبيعة المنفى؟ وما الذي يجعله قاسياً؟

بولينيس: ثمة أمر واحد أسوأ منه، وهو ألا يمكن للمرء أن يفصح عما في باله.

جوكاستا: .. لكن تلكم هي العبودية، من قبيل العبودية ألاّ يتمكن المرء من الافصاح عما في أفكاره.

بولينيس: إن على المرء أن يتحمل ما لدى سادته من افتقار إلى الحكمة.

[يوريبيدس، «الفينيقيات»]

اتجاهات

يتمحور هدفي، بصورة عامة هنا، في اقتراح الكيفية التي يمكننا بها أن نقرأ، أن نفسر وأن نفهم، بنجاح، ذلك السلوك السياسي، الذي غالباً ما يبدو هلامياً، والذي تمارسه الجماعات الخاضعة. إن سمة هذا الهدف، اللاّمتواضعة، تجعله بكل تأكيد غير قابل لأن ينجز إلا بشكل مجتزأ وتخطيطي. والحال أن هذا التطلع قد نبع من خلال جهد متواصل قمت به بغية فهم سياسة المقاومة التي مارسها مزارعو ماليزيا الفقراء، من أجل التصدي لتبديلات في أساليب زراعة الأرز كان من الواضح أنها ستتم بما يتناقض مع مصالحهم[1]. هناك، بالنظر إلى قوة النخب والمسؤولين من مالكي الأراضي، كان من الواضح أن الصراع الذي يخوضه الفقراء، ينبغي أن يكون شديد الحذر بالضرورة. لذلك، بدلاً من أن يتمردوا بصورة علنية، أو يحتجوا صاخبين، نراهم وقد تبنوا الأسلوب الآمن، الكامن في شن هجمات تخريبية سرية ضد الممتلكات، إضافة إلى أساليب السرقة والغش والقتل. وهم في الوقت نفسه تعهدوا أن يتفادوا، إلا في حالات استثنائية

قليلة، أية أفعال تحدٍ علني لا يمكن الرجوع عنها. والحال أن أي شخص ينظر إلى السطح الهادىء الذي يغلف الحياة السياسية في إقليم «صداكا» باعتباره دليلاً قاطعاً على وجود تناسق طبقي، سيكون من شأنه أن يبدو كمن يبحث عن الصراع السياسي في المكان الخطأ.

لقد سبق لي أن قلت، إنه بالنسبة إلى الجماعات الخاضعة التي تجد نفسها في وضعية تشبه، بشكل اجمالي، وضعية فقراء «صداكا»، من الواضح أن من شأن الحياة السياسية أن تتسم بأشكال مماثلة. بمعنى أن ممارساتهم السياسية أيضاً يمكنها أن تلجأ إلى التمويه والغش واللف والدوران، في الوقت نفسه الذي يحافظون على مظهر خارجي، حين يكونون في وضعية مكشوفة أمام القوي، مظهر يعبر عن رضاهم التام، بل والحماسي أيضاً.

إن أية محاججة تسير على أفق هذا الخط، تتطلب منا أن نفهم أول الأمر كيف يصاغ الخطاب العلني، وكيف يتواصل، وما هي الغايات التي يتوخى الوصول إليها. فما الذي يجعل الخطابات العلنية عن الاحترام والولاء، ذات أهمية في علاقات القوي؛ ومن هو الجمهور الذي تتوجه إليه عمليات التمويه الرمزية هذه؟ وما الذي يحدث حين يقوم الخاضعون الغاضبون أو الوقحون، كما هو حال السيدة بويزر، بإفساد عملية التمثيل كلها؟

لكي نصف الأمر بشكل اجمالي نقول إن الخطاب العلني، هو الصورة ـ الذاتية التي ترسمها النخب المسيطرة لنفسها راغبة منها أن تكون الصورة التي تُرى بها. وبالنظر إلى قدرة النخب المسيطرة، في العادة، على اجبار الآخرين على أداء ما تريد منهم أن يؤدوه، من الواضح أن خطاب الأداء العلني، خطاب غير متساوق. ففيما نجد أنه، من ناحية، من غير المحتمل له أن يكون مجرد تراكم من الأكاذيب وسوء التفسير، نراه، من الناحية الثانية، سرداً شديد التحيز والاجتزاء. لقد صيغ وتُوُخّي منه أن يكون مؤثراً، وأن يؤكد على قوة النخب المسيطرة ويعطيها سمة طبيعية، وأن يغطي على قذارة غسيل حكم هذه النخب أو يقلل من شأن تلك القذارة.

فلئن كان على هذه الصورة الذاتية المادحة، أن تمارس سلطة فصاحة على الخاضعين، سيترتب على ذلك وبالضرورة أن يكون ثمة شيء من التنازل لما فيه مصلحة هؤلاء الخاضعين المفترضة. بمعنى أن الحكام الذين يتطلعون إلى الهيمنة، بالمعنى الغرامشي للكلمة، يتوجب عليهم أن يصيغوا بعداً ايديولوجياً يجعل حكمهم

يبدو، إلى حد ما، وكأنه يتماشى مع مصلحة محكوميهم. في المقابل، دائماً ما يكون مثل هذا الزعم مغرضاً، لكنه نادراً ما لا يكون له صدى بين الخاضعين أنفسهم.

إن التمايز بين الخطاب المستتر والخطاب العلني، ودائماً بالترافق مع تطلعات الهيمنة التي تكون للخطاب العلني، هو الذي يسمح لنا بأن نميز، على الأقل، أربعة أنماط من الخطب السياسية الرائجة لدى الجماعات الخاضعة. وهذه الأنماط تتنوع تبعاً لمدى اقترابها من مسألة التطابق مع الخطاب الرسمي، وتبعاً لنوعية الجمهور الذي تتوجه إليه.

من المؤكد أن النمط الأكثر أماناً وعلنية من بين أنماط الخطاب السياسي، هو ذاك الذي يستمد جذوره من عملية امتداح الصورة الذاتية للنخب. فبالنظر إلى التنازلات اللفظية التي تحتويها هذه الصورة الذاتية، نلاحظ أن هذا النمط يوفر حيزاً، مفاجئاً في اتساعه، للصراع السياسي، يستدعي وجود التنازلات ويلجأ إلى ما هو متاح من تفسير داخل نطاق أية ايديولوجيا من الأيديولوجيات. فمثلاً، نلاحظ أن ايديولوجيا مالكي العبيد البيض في الجنوب الأميركي، خلال حقبة ما قبل الحرب الأهلية، كانت ـ حتى هي ـ تحتوي على سمات أبوية تمس مسائل مثل العناية بالعبيد وتغذيتهم وإيوائهم وتربيتهم الدينية. مع العلم بالطبع، أن الممارسات كانت شيئاً آخر تماماً. ومع هذا فإن العبيد كانوا قادرين على الاستفادة سياسياً من هذا الحيز اللفظي الضيق، لكي يطالبوا لأنفسهم ببعض العناية، وبمزيد من الغذاء وبشيء من المعاملة الإنسانية، وبحرية السفر من أجل غايات دينية وما إلى ذلك. ومن هنا فإن بعض المصالح العائدة للعبيد كان بإمكانها أن تجد تعبيراً عنها في الايديولوجيا السائدة من دون أن تبدو، في الظاهر، وكأنها ذات بعد ثوري.

النمط الثاني من أنماط الخطاب السياسي، وهو نمط يبدو متناقضاً كل التناقض مع النمط الأول، هو نمط الخطاب المستتر نفسه. هنا، خارج المسرح، حيث يمكن للخاضعين أن يتجمعوا خارج نطاق نظرة السلطة المرهبة لهم، يكون من الممكن لثقافة سياسية ناشزة تماماً أن تنمو. هنا يمكن للعبيد، ضمن منطقة الأمن النسبي الذي توفره لهم احياؤهم، يمكن لهم أن يقولوا كلام الغضب والثأر، وتوكيد الذات، الذي سيكون من شأنه أن يعدم، في الحالات العادية حين يكونون في حضرة السيدات والسادة.

والواقع، أن الفرضية المركزية التي يحاول هذا الكتاب أن يؤكدها تقوم على أساس وجود ملكوت ثالث للتعبير السياسي لدى الجماعة الخاضعة، يكون موقعه، استراتيجياً، بين النمطين المشار إليهما أعلاه. وتعبر عنه سياسة التمويه والتنكر التي تعبر

عن نفسها في المشهد العلني، لكن غرضها يقوم في أن تكون مزدوجة المعنى، أو تحمي هوية المؤدين. ومن الواضح أن الشائعة، ورواية الفضائح، والحكايات، والأمثال الشعبية، والنكات، والأغاني، والطقوس، والكلمات المضمرة، والأقوال المأثورة ـ أي، بمعنى آخر، ما يشكل جزءاً أساسياً من ثقافة الجماعات الخاضعة الشعبية ـ، تلائم كلها هذا الوصف. وكمثال على هذا حسبنا أن نتأمل في حكايات «برير رابيت» عن العبيد، وفي أقاصيص الغش بصورة أكثر عمومية. للوهلة الأولى، تبدو هذه الأقاصيص وكأنها ليست سوى حكايات بريئة تتحدث عن الحيوانات؛ لكنها عند القراءة الثانية ستبدو وكأنها تمجد الحيل وروح الثأر التي تنصر الضعيف على القوي. وإنني لأفترض هنا أن جانباً ترياقياً، وملتبساً ومضمر المعنى، من جوانب الخطاب المستتر، موجود بشكل دائم في الخطاب العلني الذي تبديه الجماعات الخاضعة. صحيح أن تفسير هذه النصوص التي وضعت، بعد كل شيء، لكي تكون ذات بعد هروبي، ليس أمراً قويماً. بيد أن تجاهلها، يجعلنا مقتصرين على فهم للخضوع التاريخي ينطلق إما من لحظات التمرد العلني النادرة، وإما من مفهوم الخطاب المستتر نفسه، وهو خطاب لا يمكنه أن يكون ذا بعد هروبي وحسب، بل وغالباً ما يكون غير قابل لأن يُلتقط. ولذلك تراني اعتقد أن التقاط أصوات وممارسات الشعوب المحكومة، الفالتة من أسر الهيمنة، يتطلب منا، شكل تحليل يختلف جذرياً عن أشكال التحليل التي تلجأ إليها النخب، بالنظر إلى ضروب القمع والإكراه التي تنتج ضمن إطارها.

وأخيراً، هناك ملكوت السياسة الرابع، والأكثر تفجراً، والذي يقوم على قطع حبل السرة السياسي بين الخطاب المستتر والخطاب العلني. فحين كان لدى السيدة بويزر ما تقوله (راجع الفصل الأول) لجأت إلى إزالة الفارق بين الخطابين، عبر جعل الخطاب المستتر خطاباً علنياً. في حالة السيدة بويزر لاحظنا أن الاقطاعي قد هرب مولياً الأدبار، غير أن لحظات التحدي والمجابهة العلنية تلك، تؤدي عادة إما إلى استثارة حملة قمع قوية وإما، إذا لم يستجب أحد للتحدي، إلى إبداء المزيد من العبارات والأفعال الجريئة. ولسوف ندرس مثل هذه اللحظات بسبب النظرة التي تمكننا من إلقائها على بعض أشكال الكاريزما، وعلى دينامية الاندفاعات السياسية.

إن الجزء الأكبر من اهتمامنا سوف يكرس لما اخترت أن أطلق عليه اسم السياسة التحتية (Infrapolitics) للجماعات الخاضعة. وأهدف بهذا الاسم إلى تحديد تنويعة عريضة من أشكال المقاومة تحتية السمات، التي لا تجرؤ على إعلان ماهيتها بوضوح. والحال، أن إدراكاً لجوهر هذه السياسة التحتية، وأساليب تنكرها، وتطورها،

وعلاقتها بالخطاب العلني، من شأنه أن يساعدنا على توضيح العديد من المسائل الشائكة في مجال التحليل السياسي.

والحال، أن تحليل السياسة التحتية يوفر لنا سبيلاً ما لتوجيه مسألة المنغلق القائم على الهيمنة. ولعلّه من الصعوبة بمكان أن نعثر على ميدان بحث بذل في سبيل دراسته ما بذل لدراسة هذا الموضوع مؤخراً ـ سواء أكان ذلك خلال النقاشات حول سلطة الجماعة، أو في الصيغ النيوماركسية الأكثر دقة، التي نجدها في كتابات غرامشي وخلفائه. بشكل محدد نقول هنا إن ما تعنيه عبارة منغلق الهيمنة، لايزال عرضة للتفسير. ولكن، مهما كان التعريف الذي نورده، من الواضح أن جواباً حاسماً أحادي ـ البعد للسؤال المتعلق بما إذا كان العبيد يؤمنون بالعدالة، أو بحتمية وجود العبودية، أمر غير وارد على الاطلاق. ولكن إذا سعينا، بدلاً من هذا، إلى رسم السبل التي بها قد يمكن للجماعات الخاضعة أن تتطور اجتماعياً بحيث تقبل في نهاية الأمر، بأن تنظر إلى مصالحها بالنظرة نفسها التي تفرض عليها من فوق، فإننا ربما نكون عندئذ قادرين على توفير إجابة أكثر تعقيداً. إن البداهة النابعة من الخطاب المستتر ومن السياسة التحتية، تسمح لنا عموماً، ومن ناحية مبدئية على الأقل، بأن نعثر على طريقة ندنو بها من هذه المسألة بشكل تجريبي. ونحن لسنا، بأي حال من الأحوال، مضطرين إلى انتظار قيام الاحتجاج الاجتماعي العلني، حتى تنزع من أمام أعيننا أحجية التوافق والهدوء العام. إن نظرة إلى السياسة متمركزة، إما على ما يمكن أن يفرض أداءات التوافق، أو على التمرد العلني، تمثل بالنسبة إلينا مفهوماً أكثر دنواً بكثير من الحياة السياسية ـ ولا سيما ضمن أوضاع تكون فيها الهيمنة للطغيان، أو لشبه الطغيان الذي يعيش في ظله جزء كبير من هذا العالم.

وبطريقة مشابهة، من الواضح أن الانتباه عن كثب إلى التصرفات السياسية المتنكرة، أو الممارسة خارج المسرح، من شأنه أن يساعدنا على رسم خارطة مسبقة لملكوت التمرد الممكن. وانني لأعتقد أننا، هنا في هذا المجال، سوف نعثر على الأسس الاجتماعية والنمطية لأشكال المقاومة العملية (مثلاً، ما يطلق عليه السادة اسم «السرقات» و «ضروب الغش» و «التهريب» التي يمارسها العبيد) وكذلك على القيم التي من شأنها، إن سمحت الظروف بذلك، أن تساند أشكال تمرد أكثر حدة. المهم هنا هو أن لا أشكال المقاومة اليومية الاعتيادية، ولا التمرد الطارىء، يمكنها أن تكون مفهومة من دون الرجوع إلى الوضعيات الاجتماعية المقموعة التي في ظلها يمكن لمثل هذه المقاومة أن تغتذي وتصبح ذات معنى. إن مثل هذا التحليل، إذ يصاغ بشكل

أكثر تفصيلاً مما يمكننا أن نفعل هنا، سيكون من شأنه أن يرسم الحدود لتكنولوجيا وممارسة للمقاومة مماثلتين لتحليل فوكو لتكنولوجيا السيطرة[٢].

كذلك فإن بإمكان الخطاب المستتر وأشكال التمرد العلني المقنّعة، أن تساعدنا على توسيع رقعة فهمنا للسلوكات «الكاريزمية». إن الكاريزما ليست صفة مميزة - كما نقول مثلاً إن هذا الشخص بنيّ العينين - يمتلكها شخص ما بأبسط السبل؛ إنها، لحد علمنا، علاقة يتعرف فيها المراقبون الملتزمون (ويمكنهم حتى أن يوحوا بها، في الواقع) على صفة تنال إعجابهم. صحيح أن السيدة بويزر لم تكن ذات شخصية كاريزمية، بالمعنى الاعتيادي المتوافق عليه للكلمة، لكنها قامت بفعل كاريزمي. وإن بإمكاني أن افترض، أن فهم هذا الفعل الكاريزمي، وفهم أفعال عديدة تشبهه، يتعلق بتقديرنا كم أن سلوك السيدة بويزر يمثل خطاباً مستتراً مشتركاً، لم يكن أحد قد أوتي بعد ما يكفيه من الشجاعة لكي يعلنه بين فكي صاحب السلطة.

يشدد تحليلي، بالتحديد، على أشكال الخضوع التي سأفترض مسبقاً أنني سأعثر فيها على الفارق الكبير بين الخطاب العلني والخطاب المستتر، ومن هنا فإن جزءاً أساسياً من التأكيد الذي سأستخدمه يأتي من شتى أشكال الطغيان وقد اختيرت بحيث تكشف عن الكيفية التي بها يمكن سبر هذا المنظور. وحيثما تبدى ذلك ممكناً، أجدني وقد استخلصت مراجعي من دراسة العبودية والرق وحالات المنبوذين والسيطرة العرقية - بما في ذلك الكولونيالية، والأوضاع في المجتمعات الفلاحية شديدة الغرز، والتي هي اختصاصي الأقرب إلي. بالنسبة إلى مراقب معاصر، من المحتمل لأشكال السيطرة هذه أن تبدو وكأنها حالات محدودة؛ بل قد تبدو العبودية والرق اهتمامات عفا عليها الدهر. ومع ذلك فإن التأكيد على مثل هذه الحالات، ذو مزايا. فهي، بوصفها مواد تاريخية، تمثل بالتأكيد جزءاً كبيراً من التجربة الكئيبة التي عاشها النوع البشري. وأنا، بفضل التنبه المتزايد للتاريخ الاجتماعي الصاعد من أسفل السافلين حتى الوصول إلى التقاط الأصوات المتمردة - وخاصة كما في حالة العبودية في أميركا الشمالية - تمكنت أيضاً من أن استفيد من العديد من الأعمال المنشورة حديثاً.

تقوم استراتيجيتي على اختيار أشكال من السيطرة تتضمن شيئاً من التماثل الأليف بين بعضها بعضاً بحيث يمكنني أن أصل إلى بعض التساوق في مجال رسم المقارنات، عبر حالات ذات تنوع يحمل كل أنواع المجازفات سلفاً. ومن الواضح أن أشكال السيطرة المشار إليها هذه إنما هي وسائل ممنهجة بشكل يجعلها تحصل على عمل وبضائع وخدمات يقدمها الشعب المحكوم. وهي تجسد فرضيات شكلية تتعلق بمسائل السمو

والدنو، وغالباً بشكل ايديولوجي متقدم، وكذلك تجسد درجة معتدلة من الطقوس والتسميات التي تضبط عمليات السلوك العلني بينها. ومن ناحية مبدئية على الأقل، نلاحظ أن الوضعية الاجتماعية داخل أنظمة السيطرة هذه تكون محددة منذ الولادة، والتبدل يكون نادر الحدوث، أما الجماعات الخاضعة فإنها لا تمنح سوى القليل من الحقوق السياسية أو المدنية، هذا إن منحت أية حقوق على الإطلاق. وعلى الرغم من أنها تكون شديدة التمنهج ومعطاة بعداً شديد المؤسساتية، فإن أشكال السيطرة هذه تتضمن، في العادة، عنصرَ حكم شخصي قوي جداً[٣]. وهنا تحضر في ذهني قدرة المالك الكبيرة على ممارسة كل ضروب التعسف والتصرف التي تفرضها عليه نزواته، تجاه عبده، وممارسة السيد تجاه الرق، والبراهمي تجاه المنبوذ. ومن هنا نجد أن أشكال السيطرة هذه تكون متضمنة عنصر إرهاب شخصي قد يتخذ شكل ضرب تعسفي، واغتصاب جنسي، وشتى أنواع الشتائم والإهانات. وسواء أمورست هذه ضد الخاضع أو لم تمارس، فإن معرفته الدائمة بإمكانية ممارستها، هي التي تلون علاقته بسيده بشكل كلي. وأخيراً نلاحظ أن الجماعة الخاضعة ـ ومثلما هو الحال في داخل معظم بنى السيطرة ذات النطاق الواسع ـ يكون لها وجود اجتماعي مكثف خارج المسرح، وهو وجود يوفر لها، مبدئياً، إمكانية أن تطوِّر وتُنمّي انتقاداً مشتركاً تجاه صاحب السلطة.

إن هذه البنية التي تشبه البنية العائلية، هي في الحقيقة أساس تحليلي جوهري للنظرية التي أحاول البرهنة عليها. أي أنني، بكلمات أخرى، لست أنوي هنا أن أورد تأكيدات «ذات نزعة جوهرية» حول السمات اللامتغيرة، للعبيد والأرقاء والمنبوذين والمستعمَرين أو للأعراق الخاضعة للهيمنة. ومع هذا فإن ما أريد أن أزعمه هو أن بنى خضوع مشابهة، وأموراً أخرى مساوية، تنحو لاستثارة استجابات وأنماط مقاومة تتماثل بشكل أليف فيما بينها[٤]. ومن هنا فإن التحليل الذي أشتغل عليه، تحليل يعبر الفروقات والشروط الخاصة وبالكاد يلامسها، فيما نلاحظ أن ثمة تحليلات أخرى قد نعتبرها أساسية، والغاية من ذلك أن أرسم الخطوط العريضة لمقترب اجمالي. فأنا لا أكتفي هنا بأن أتجاهل الفوارق العريضة بين شتى أنواع الخضوع، بل إنني أيضاً أكتفي بإلقاء نظرة عابرة على الخصوصيات الأساسية لكل حالة شكل من الأشكال ـ مثلاً، بين الرق في أميركا الشمالية ومنطقة الكاريبي، بين الرق في فرنسا وروسيا. فإذا كانت لهذا المقترب فضيلة ما، فإن هذه الفضيلة ينبغي أن تتم البرهنة عليها عبر دراسات خاصة تموضع هذه التأكيدات الاجمالية ضمن اطارات تكون في الوقت نفسه ذات خصوصية ثقافية، ومتعمقة تاريخياً.

بشكل غير عرضي تراني هنا أعود إلى أشكال أخرى من الخضوع تختلف بعض الاختلاف عن البنى المشار إليها أعلاه، ولكنها تتمتع بشيء من التماثل يدفعني إلى الاعتقاد بأنها ستساعد على تطوير وتمثيل نظريتي. ولقد تبدى لي أن أمثلة ملموسة مستقاة من «المؤسسات الشمولية» مثل السجون، ومعسكرات إعادة التأهيل، ومعتقلات أسرى الحرب ـ وخاصة منها تلك التي بذلت فيها بعض الجهود الاقناعية، حتى حين اتخذت شكل عمليات «غسل دماغ» ـ من شأنها أن تفيد كثيراً في مجال المقارنة. وبالتماثل مع هذا، بإمكان الحياة العامة في الدول الشيوعية حيث يكون الانفصام بين الممارسات الطقوسية الرسمية، والثقافة السياسية خارج المسرح، شديد الاتساع، بإمكان هذه الحياة أن تحكي لنا الكثير عن الكيفية التي يصاغ بها الخطاب المستتر.

إن الأدب المتحدث عن السيطرة ذات البعد الجنسي وعن ثقافة الطبقة العاملة وايديولوجيتها قد برهن على ثقوب نظرته في العديد من المجالات. إن أنواع هذا الأدب تتماثل مع الحالات التي أركز عليها حديثي، بما يكفي لكي تكون ذات دلالة. وفي الوقت نفسه، من الواضح أن الفوارق تحد من التماثلات التي قد يكون بالإمكان استخلاصها. ففي حالة النساء مثلاً، كانت علاقات الخضوع، على الدوام أكثر شخصية وحميمية، بحيث إن الاشتراك في الخلفة والحياة العائلية عن تصور أن يكون ثمة وجود منفصل كل الانفصال للجماعة الخاضعة، من شأنه أن يتطلب خطوة أكثر جذرية مما يحتاج الأمر بالنسبة إلى وضعية العبيد أو الأرقاء. كما أن التماثلات باتت أكثر محدودية في أيامنا هذه، حيث بات اختيار شريك الحياة ممكناً، وحيث باتت النساء حائزات على الحقوق المدنية والسياسية. أما بالنسبة إلى الطبقات العاملة المعاصرة في الغرب، والتي بإمكان أفرادها أن يقبلوا أو يتركوا أي عمل (حتى ولو كان يتوجب عليهم أن يعملوا) وحيث بات بإمكانهم أن يتحركوا ويبدلوا أوضاعهم واكتسبوا حقوق المواطنية، فمن الواضح أن ثمة صعوبات عديدة من النوع ذاته تبرز أمام الباحث. والحال أن كلاً من الوضعيتين يرينا كم أن وجود بعض الخيارات أساسي في إبراز إمكانية وجود منغلق الهيمنة، كما أن حالة التمييز الجنسي تسلط الضوء على أهمية أن نحدد بدقة كم أن الدوائر المنفصلة، منفصلة عن بعضها بعضاً[٥].

بالنظر إلى خيار البنى المستكشفة هنا، ظاهر أنني إنما أفضل مقاربة مسائل الكرامة والاستقلالية، التي كان ينظر إليها، عادة، على أنها ثانوية الأهمية بالنسبة إلى عملية الاستغلال المادي. فالحال أن الرق والعبودية ونظام الطبقات، تؤدي بشكل روتيني إلى ممارسات وطقوس مهينة، وإلى الشتائم والاعتداء الجسدي، بشكل يجعلها

تبدو شاغلة لحيز عريض بالنسبة إلى الخطاب المستتر الذي يمارسه الضحايا. ومثل هذه الأشكال القمعية تنكر على الخاضعين، كما سوف نرى، ترف التماثلية السلبية العادي: أي تنكر عليهم حق مبادلة الصفعة بصفعة والشتيمة بشتيمة. وحتى في حالة الطبقة العاملة المعاصرة، يبدو لنا أن إهانة كرامة المرء، والرقابة على عمله عن كثب، تؤخذان في الحسبان بمقدار ما يؤخذ الاهتمام بالحصول على عمل أو على تعاطف.

مقدمات

يكرس الفصلان التاليان لرسم تحليل للخطاب العلني، وقيمته الرمزية، وتواصله، والتلاعب به، ونتائجه. ومع ذلك، قبل الشروع في هذا، يتعين علينا أن نوضح بعض الفرضيات المستخدمة. الفرضية الأولى تتعلق بالوضعية الابستمولوجية للخطاب المستتر، وبطبيعة الحرية النسبية التي يتمتع بها الخطاب المعثور عليه هناك. والفرضية الثانية تتعلق برغبتي في أن أشير إلى الكيفية التي بها يتساوق التمايز بين الخطاب العلني والخطاب المستتر، مع ما نعرفه، من خلال الممارسة اللغوية والظواهرية، عن الفوارق بين ما يقال في وجه السلطة، وما يقال من وراء ظهرها. وأخيراً، أود أن أشير إلى الكيفية التي بها يستقبل الخطاب المستتر صداه النمطي والعاطفي انطلاقاً من النبضات والتوكيدات التي تخضع للرقابة في حضور السلطة.

الاحترام وكلام خلف (المسرح)

«لقد حمل الصغير ربقه على كتفيه دائماً، ولكن هل ثمة مخلوق ذو ربق لا رأي خاصاً له؟»

[جورج اليوت، «منتصف آذار»]

من الواضح أن كل نمط من أنماط الفرز الطبقي، يوفر دليل عمل يعتمد عليه لكل من يعطي الأوامر ولكل من يتلقى الأوامر في هذا المجتمع. في أعلى السلم هناك أولئك الذين يعطون الأوامر للجميع، عملياً، ولا يتلقون أمراً من أحد، وفي أسفل السلم هناك الذين يتلقون الأوامر من كل شخص تقريباً، ولا يعطون أمراً لأحد. وأولئك الذين يشغلون كل موضع من مواضع السلم يوقرون أولئك الموضوعين أعلى منهم. فإذا نظرنا إلى الأمور على هذه الشاكلة، سنجد أن التوقير أو الاحترام إنما هما نتيجة من نتائج نظام

الفرز الطبقي أكثر مما هما خالقاه. ومع هذا فإننا نجازف بارتكاب خطأ جدي، حين نستنتج أي أمر كان من جراء ما نلمسه من معتقدات أو مواقف أي شخص بمفرده على أساس اتخاذه لموقف يحمل الاحترام في ظاهره. بكلام محدد، من المؤكد أن ليس لدينا أي أساس لمثل هذا الاستنتاج، أما عبارة احترام، فمن الأفضل استخدامها كـ «شكل من أشكال الترابط الاجتماعي، يتجلى في مواقف تفترض ممارسة سلطة تقليدية»[٦]. ليس ثمة، في الواقع، سوى القليل من الشك في أن ضروب ممارسة الاحترام ـ الانحناء تحية مثلاً، أو استخدام ألقاب التكريم المفخمة في مخاطبة ذوي الشأن الرفيع ـ إنما يقصد منها، بشكل من الأشكال، أن تعبر عن الانطباع البرّاني بالتوافق مع المعايير التي يحافظ عليها ذوو الشأن الرفيع. أما فيما وراء هذا، فإننا لا نستطيع التوغل بأمان. فالفعل قد يؤدي بشكل تلقائي تقريباً، كنوع من الطقوس أو العادات؛ وقد يكون ناجماً عن عملية حساب دقيقة للمكاسب الناجمة عنه؛ وقد يكون نوعاً من التمويه الناجح، وقد يكون ناجماً أيضاً عن رغبة واعية بتكريم شخص رفيع الشأن محترم. إضافة إلى هذا، بما أن معظم ضروب إبداء الاحترام إنما هي أفعال روتينية تمارس تجاه صاحب وضعية خاصة، سيكون المرء راغباً ـ في معظم الأحيان ـ في تمييز الموقف تجاه فرد، من الموقف المتخذ تجاه وضعية ككل. فمثلاً، قد يبدي المرء احتراماً تجاه قسيس معين، خارج اطار الاحترام المعمم الممارس تجاه القساوسة والدين الذي يمثلونه، بينما هو يشعر في الحقيقة بالاحتقار تجاه هذا القسيس المعين.

من هنا، فإن أي استنتاج يتعلق بالموقف الكامن وراء فعل الاحترام، يتعين أن يكون قائماً على أساس تأكيد يقف خارج الفعل نفسه[٧]. وحين تكون أفعال الاحترام المعنية، ممارسة من قبل جماعة، تخضع بشكل ممنهج للسيطرة، يكون هذا التأكيد شديد الأهمية بمقدار ما يمكن لطقوس الاحترام العلنية أن تكون روتينية وسطحية. ونلاحظ مدى الجهد الذي يبذله أورلاندو باترسون، في دراسته المقارنة حول العبودية. إنه يلح على أن الممارسات المذلة التي يبذلها العبيد في حضرة سادتهم إنما هي «النتاج البراني للعلاقة القائمة بينهم» لا أكثر؛ وعلى أسس مثل هذه من الواضح أنه لا يعود بإمكاننا أن نتفوه بكلمة حول البسيكولوجيا الجماعية أو المعتقدات الجماعية[٨]. والحال أنه في داخل أية بنية سيطرة متوطدة، يكون من الممكن تصور أن الجماعات الخاضعة تكون قد ربيت اجتماعياً من قبل الآباء أنفسهم ضمن طقوس تكريم وتبجيل تقيهم شر الأذية. وعلى سبيل المثال، نذكر أن من تناقضات العبودية القاسية، أن يكون في مصلحة الأمهات العبدات أن يقين على أبنائهن في روتينية الامتثال والتطابق مع المألوف، طالما

أن أمنيتهن تكمن في الحفاظ على سلامة هؤلاء الأبناء، وإبقائهم إلى جانب الأمهات. هنا خارج إطار مسألة الحب، نراهُنَّ وقد ربين أطفالهن اجتماعياً بحيث يرضون سيداتهم أو سادتهم، أو على الأقل لا يثيرون نقمتهم. أما مدى عمق هذا الامتثال، وكم ثمة من المشاعر الخلفية واللؤم الملون لها والذي يقف في خلفية هذا الأداء، فأمران من المستحيل سبرهما انطلاقاً من نظرة تقف عند السطح. إن ثمة أمراً مشابهاً لهذا يحدث داخل أسر الطبقة العاملة الإنكليزية. فالآباء المنتمون إلى الطبقة العاملة، يلحون، بالمقارنة مع أسر الطبقة المتوسطة التي تشدد على مسائل مثل الشعور والذنب والموقف، يلحون، كما يقال، على الامتثال والانحناء بصرف النظر عن الدوافع التي تكمن خلف ذلك(٩). وهذا النموذج يعكس إلى حد كبير نوعية الانحناء أمام حياة العمل وأمام النظام الطبقي، المتوقعة والمستقاة من حياة الآباء أنفسهم. ويبدو الأمر كما لو أن صغار الطبقة العاملة قد دُرِّبوا على حياة لا ترابط بالضرورة فيها ـ بل ولا تناقض ـ بين امتثالهم العلني لواقع السلطة، وبين مواقفهم الحميمة.

إن المعضلة التي نواجهها في دراستنا للخطاب العلني عن الاحترام يمكن تلخيصها على النحو التالي: كيف ننظر إلى تأثير علاقات القوى على الفعل، حين تكون ممارسة السلطة دائمة تقريباً؟ ليس بإمكاننا في الحقيقة أن نبدأ بدراسة تأثير حضور أستاذ في صف من الطلبة إلا منذ اللحظة التي يترك فيها الأستاذ الصف ـ أو حين يترك الطلاب الصف للاستراحة. فإلى جانب ما يقوله الطلاب من الواضح أن انفجار الضجيج والصخب الملموس الذي ينتج حين ينتهي الصف، بالمقارنة مع تصرف الطلاب السابق داخل الصف، يمكنه أن يقول لنا شيئاً كثيراً، وبشكل تراجعي، حول تأثير المدرس والمدرسة على سلوك الطلاب. والحال، إن الدوافع الكامنة في خلفية ضروب ممارسة الاحترام ستظل مبهمة بالنسبة إلينا، حتى اللحظة التي تضعف فيها السلطة الدافعة إلى تلك الممارسة، وفيما عدا ذلك لا تتضح الأمور إلا حين يجري الحديث همساً، أو في خارج المسرح بيننا وبين أولئك الذين نرغب في فهم دوافعهم.

عملياً، في هذا الملكوت الأخير، ملكوت حرية الخطاب النسبية، خارج نطاق سمع القابضين على السلطة، يتوجب علينا أن نبحث عن الخطاب المستتر. وما التفاوت بين ما نعثر عليه هنا، وما يقال في حضرة السلطة، سوى المقياس الحقيقي والاجمالي لما كان قد محي خلال عملية التواصل داخل الحيز السياسي للسلطة. ومن هنا، فإن الخطاب المستتر هو المكان المميز الذي ينطلق فيه الخطاب اللامهيمن عليه، والمضاد والمنشق والتحريضي.

حتى الآن استخدمت مصطلحي الخطاب المستتر والخطاب العلني بصيغة المفرد، مع أن صيغة الجمع، في الحقيقة، تبدو مناسبة أكثر ومن شأنها أن تتلاءم مع التنوع العريض الذي يميز المواقع التي تنتج مثل هذه الخطابات. والجدول المرافق - الذي سوف نعدل لاحقاً خطيته واجماليته - يوفر لنا معرفة أولية بتعددية الخطابات بالنسبة إلى وضعية العبيد[١٠].

مواقع الخطاب الفرضية، كما ضبطها جمهور المستمعين تحت ظل نظام العبودية

سيد قاس مراقب	سيد سموح أو مراقب	بيض ليست لهم سلطة مباشرة	عبيد رسود أحرار	عبيد لدى السيد نفسه	أصدقاء مقربون عبيد	الأسرة المباشرة

خطاب علني ---------------- خطاب مستتر

حين يجد العبد المفترض نفسه بين مستمعين يتدرجون أكثر وأكثر نحو الجانب الأيمن من الأعمدة، يصبح خطابه أكثر حرية نسبياً، ومنعتقاً من الرهبة التي تفرض عليه من فوق. فإذا وضعنا الأمر بشكل يختلف بعض الشيء، نقول إن السلطة على الخطاب تكون عادة ـ ولكن ليس دائماً ـ أقل مواربة بمقدار ما يقيض للعبد أن يجد نفسه منغلقاً على دائرته الأكثر حميمية. غير أن هذا لا يعني بشكل حاسم، أن تصرفات العبد أمام سيد قاس بالضرورة كاذبة وغشاشة، بينما يكون سلوكه مع أسرته ومع أقرب أصدقائه أصيلاً وصادقاً بالضرورة. والسبب الذي يحول بيننا وبين الاندفاع في هذا الاستنتاج التبسيطي يكمن في أن علاقات القوى تكون على الدوام كلية الحضور. إنها تختلف كثيراً، عند الحدين الأقصيين للجدول، لكنها لا تكون غائبة أبداً[١١].

إن الفارق في علاقات القوى في اتجاه القسم المتعلق بالخطاب المستتر في الجدول، يكمن في أنها تكون متجذرة بين أولئك الذين يكونون خاضعين بشكل تبادلي، وغالباً كأنداد، لنظام سيطرة عريض. فعلى الرغم من أن العبد قد يكون متحرراً من سيده في هذا الموقع، لا يستتبع هذا بالضرورة ألا تبرز علاقات السيطرة بين العبيد أنفسهم. إن علاقات القوى بين الخاضعين لا تسير بالضرورة تبعاً لخطوط ديموقراطية. فبين رفاق السجن، الذين يكونون جميعاً خاضعين لسيطرة مشتركة تمارسها عليهم المؤسسة ومسؤولوها، يتطور بالضرورة وعلى الدوام نوع من الطغيان يكون من العنف والاستغلال بشكل يجعل ما يقوم به الحراس أقل رهبة. ضمن اطار هذه السيطرة داخل

السيطرة، يتعين على السجين الخاضع أن يزن كلماته، بل وربما يكون عليه أن يتصرّف أمام سجناء مسيطرين، بشكل يفوق في حذره تصرفه أمام مسؤولي السجن.

وحتى حين يكون بالإمكان وصف العلاقات بين الخاضعين بأنها متساوية وتبادلية، فإن الخطاب المستتر الذي يتطور في مثل هذه الحالة قد يكون من شأنه أن يعيش خبرة لا تقل طغياناً على الرغم من أن الجميع قد تكون لهم يد في صياغته. ولنتأمل ها هنا مثلاً، القواعد الأخلاقية التي غالباً ما تسود بين العمال، والتي تنص على معاقبة أي عامل قد يكون من شأنه أن ينحرف عن الصراط المستقيم لينال حظوة لدى الرؤساء. إن الكلمات التي تستخدم من الأسفل لوصف مثل هذا السلوك (اليوم تستخدم تعابير مثل «مقبّل القفا»، و «لاحس الأحذية»... الخ) إنما تهدف إلى الحيلولة دون هذا. والكلمات قد تستبدل في بعض الحالات بنظرات الازدراء وبالنبذ، وبالضرب أحياناً.

إن علاقات القوى التي تقوم بين الجماعات الخاضعة، غالباً ما تكون القوة الوحيدة الموازية لعملية تحديد السلوك المفروضة من أعلى. فضامنو المزارع في القرية الماليزية التي درستها، طوروا فيما بينهم نمط علاقات يشجب أي واحد منهم قد يحاول أن يؤمن أرضه أو يوسعها عبر إعطاء مالك الأرض أي عائد موسمي يكون أعلى من العائد المعتاد الذي يدفعه بقية الضامنين. قبل خمسة عشر عاماً بدا وكأن واحداً من المزارعين قد خرج عن تلك الشريعة، ومنذ ذلك الحين لا تواجه أسرته إلا بنظرات الازدراء، كما أنها لا تُدعى إلى أي احتفال يقيمه أي قريب أو صديق للعائلة، إضافة إلى أن أحداً لا يوجه الملام لأي من أفرادها. وفي حالة شبيهة يقال إن ما من عامل مزرعة أندلسي، يمكنه أن يقدم على العمل مقابل أجر يقل عن الحد الأدنى للأجور. فإن أقدم البعض على هذا، سيجابهون بالازدراء العام، وسيقاطعون ويدمغون بأنهم «أدنياء» أو «متسلقون»[١٢]. والحال، إن قوة العقوبات التي تبذل من أجل تعضيد التماثل ترتبط أساساً بمدى تلاحمية الجماعة الخاضعة، وبمدى الخطر الذي تراه ماثلاً في الخرق المفتعل. ونذكر هنا أنه في إيرلندا الفلاحية خلال القرن التاسع عشر، حين كان أحد الضامنين يحطم مقاطعة الفلاحين لدفع الفوائد، عبر دفع العائد للوكيل، كان بإمكانه أن يجد بقرته «مبقورة البطن» عند الصباح: أو بكسر عقبها بشكل يكون من العنف بحيث يضطر صاحبها إلى قتلها بنفسه. إن كل هذه الحالات تعتبر أمثلة على الضغط الإكراهي، المتفاوت الحجم، الذي يمارس من أجل ضبط الجماعة الخاضعة لنفسها، أو الرقابة على أي خرق يحدث في صفوفها[١٣]. وهذا الضغط لا يخدم فقط لإلغاء امكانية حدوث انشقاق في صفوف الخاضعين، بل إنه قد يكون من شأنه أيضاً أن يضع

حدوداً لإغراء قيام تناطح بين بعضهم بعضاً ـ على حساب المجموعة كلها ـ لصالح المسيطر.

كما هو واضح في الجدول أعلاه، من المؤكد أن العلاقة الجدلية بين الخطاب المستتر والخطاب العلني علاقة جلية. وبالتعريف، فإن الخطاب المستتر يمثل الخطاب ـ التصرف، الكلام، الممارسات ـ الذي يكون، بشكل اعتيادي، مستبعداً خارج اطار الخطاب العلني الذي يمارسه الخاضعون، بفعل ممارسة السلطة. ومن هنا، فإن ممارسة السيطرة هي التي تخلق الخطاب المستتر. فإذا كانت السيطرة ذات قسوة استثنائية، من الممكن لها أن تنتج خطاباً مستتراً ذا ثراء يزداد طرداً بازدياد قسوتها. وبالمقابل، فإن الخطاب المستتر الذي تمارسه الجماعات الخاضعة، يكون له، رد فعل مضاد على الخطاب العلني، عبر انتاجه لثقافة تحتية، وعبر وضعه لشكل السيطرة الاجتماعية الخاص به، في تعارض مع النخبة المسيطرة: والاثنان يعتبران ملكوتي السلطة والمصالح.

وعلى هذه الشاكلة نجد أن الخطاب المستتر للمسيطر، يكون أداةً ممارسة للسلطة. فهو يحتوي على ذلك الخطاب ـ الحركات، الكلام، الممارسات ـ الذي يكون في العادة مستبعداً خارج اطار الخطاب العلني، بفعل الحدود الايديولوجية التي تصاغ عملية السيطرة داخل اطارها. وهنا نجدنا مرة أخرى أمام ملكوت السلطة والمصالح. ولنتصورها هنا جدولاً مشابهاً للجدول الوارد أعلاه، وفيه نأخذ بدلاً مما يرد في هذا الجدول الأخير، منظور سيد العبد فنرتب خطابه بدءاً من جمهور مستمعيه الذي يتكون من أسرته وأصدقائه المقربين، وصولاً إلى تقاطعه مع المناسبات الاحتفالية في حضور العبيد متجمعين. إن مثل هذه الصورة من شأنها أن ترسم لنا جدول ملكوت خطاب المسيطر. وهنا أيضاً، كما هي حالة رجل الدبلوماسية الذي يتنوع خطابه بقوة تبعاً لما إذا كان يتحدث، بشكل غير رسمي، مع أعضاء وفده المفاوض، أو بشكل رسمي مع رئيس فريق المفاوضين الممثل للقوة العدوة المهدِّدة، هنا نجدنا أمام ملكوت الأقنعة. والأقنعة قد تكون أكثر سمكاً أو رقة، وقد تكون صلبة أو دقيقة، تبعاً لطبيعة الجمهور والمصالح الداخلة في اللعبة، ولكنها في جميع الأحوال ضروب تمثيل وتمويه، كما هو حال كافة ضروب السلوكات الاجتماعية.

السلطة والتمثيل

«إن حضورك يرعب أي إنسان بسيط ويردعه درن قول أشياء قد لا يهمك أنت سماعها ولكني في الزرايا المظلمة سمعتهم يقولون كم أن المدينة كلها متألمة من

أجل هذه الفتاة التي حكمت ظلماً.. إذا كان لا بد لامرأة أن تموت مكللة بالعار، من أجل عمل مجيد قامت به ذلكم هو الخطاب السري الساري في المدينة».

[هايمون مخاطباً كريون في مسرحية «انتيغون»].

على أساس ممارسات الحياة اليومية، من المؤكد أن تأثير السلطة يمكن تلمسه بشكل واضح عبر ممارسات الاحترام، والخضوع والعرفان. فتوجهات النص والمسرح بالنسبة إلى الجماعات الخاضعة تكون، بشكل عام، أكثر حصراً منها للجماعات المسيطرة. وهوشتشايلد يلاحظ، إذ يضع الأمور ضمن صيغ «تقديم فروض الاحترام» للوضعية التراتبية:

«أن تكون للمرء وضعية أكثر رفعة معناه أن تكون لديه مطالبة أقوى بالمردود، بما في ذلك المردود العاطفي. ومعناه أيضاً أن يكون أكثر تمتعاً بوسائل تعزيز هذه المطالب. فالحال أن السلوك المحترم الذي يبديه الخدم والنساء ـ الابتسامات المشجعة، الانصات بانتباه، الضحكة الموافقة، التعليقات الايجابية، الاعجاب والاهتمام ـ تأتي هنا لتبدو طبيعية، بل ومتماشية مع الشخصية الفردية أكثر مما تبدو ذات علاقة بأنواع التبادلات السلوكية التي يبديها، في العادة، الناس ذوو المكانة المتدنية»(١٤).

إن من شأن الأداء المقنع أن يتطلب، وفي الآن معاً، إلغاء المشاعر أو السيطرة عليها، ما من شأنه أن يفسد الأداء نفسه وقناع العواطف الضروري للأداء. أما السيطرة العملية على كل هذا عبر اجراء التجارب، فإن من شأنها أن تجعل الأداء تلقائياً، بصورة مؤكدة، بحيث يبدو وكأنه يتم من دون القيام بجهد في الظاهر. وفي حالات أخرى، يكون الأداء واعياً، كما يكون الأمر حين يقول العجوز تيانون إنه حين يلتقي بصاحب الأرض السابق الذي كان يتعامل معه والده «ارغم نفسي على أن أكون ودوداً». ونحن في الحقيقة غالباً ما نتكلم بهذه الطريقة الانفصامية، كما لو أن ذاتنا التكتيكية تمارس سيطرة تامة على ذاتنا العاطفية، التي تهدد دائماً بإفساد الأداء كله(١٥). إن الأداء، كما سوف أؤكد بشكل متواصل، لا يتضمن فقط حركات تصاحب الكلام، بل كذلك توافقاً في تعبير الوجه، وحركات ايمائية، وكذلك تمريناً عملياً على عملية السيطرة على كل ما قد يكون من شأنه أن يبدو قليل الذوق أو مهيناً.

إن الخاضعين ينفقون زمناً من حياتهم أطول من الزمن الذي ينفقه المسيطرون، في مجال تدريب أنفسهم على ضروب الأداء. وما التبدل الذي يطرأ على جلسة ووضعية ونشاط العاملين في مكتب ما، حين يظهر المراقب بشكل مفاجيء، سوى مثال

واضح على كل هذا. فالمراقب، رغم أنه هو الآخر خاضع للإكراه، يمكنه في العادة أن يكون على راحته أكثر بالنسبة إلى تصرفاته، ويمكنه أن يكون أقل تأهباً، فهو، في نهاية الأمر، المراقب الذي يحدد أسلوب اللقاء[١٦]. السلطة تعني أن صاحبها ليس مضطراً للتمثيل، أو تعني ـ بشكل أكثر عادية ـ إمكانية أن يكون صاحبها أكثر اهمالاً، وحرية بالنسبة لتأدية أي ضرب من ضروب الأداء. لقد كانت هذه الشراكة بين السلطة والتمثيل من القرابة في البلاط الملكي الفرنسي، بحيث أن أضأل إشارة إلى ازدياد حجم طاعة المرء، كان بإمكانها أن تعتبر برهاناً على انهيار وضعية ذلك المرء وسلطته. «دع المحظي ينتبه لنفسه أكثر، فهو إن لم يجعلني انتظر فترة طويلة في ردهة غرفته؛ إن كان وجهه أكثر انبساطاً؛ إن قطّب حاجبيه أقل، إن انصت إليّ أكثر من المعتاد بقليل وهو يدلني على طريق الخروج، سوف أقول في نفسي إن وقت سقوطه قد آن، ولسوف أكون على حق في ذلك»[١٧].

إن الاعتداد بالنفس الذي يرتبط عادة بالقبض على السلطة، يمكنه، بالمعنى الملموس للكلمة، أن يحتوي على عدم الرقابة على الذات، بينما من الواضح أن الطاعة تتطلب، تعريفاً، انتباهاً لكل ما يصدر عن، واستجابة لمزاج، القابض على السلطة ولمتطلباته. أما ما هو أقل من رقابة المرء على ذاته فيعتبر في حد ذاته مغامرة لأن العقوبات التي تترتب على الاخفاق أو سوء التصرف تكون قاسية في العادة. إن على المرء أن يكون على الدوام على «أفضل سلوك» ممكن.

والحال أن التأثير الذي يمارسه صاحب السلطة على الخطاب العلني يبدو ظاهراً في مجال اكتشافات علماء الاجتماع اللغوي، فيما يتعلق باستخدام اللغة وعلاقته بالسلطة. وهذه الاكتشافات تشير إلى الكيفية التي بها تبدو تراتبيات الجنس والعرق والطبقة والشريحة مضمرة في عملية السيطرة على لغة الكلام.

ففي دراستها حول الفوارق في الاستخدام المعاصر للغة، بين النساء والرجال، تشدد روبن لاكوف على أن تاريخ السيطرة الذكورية قد جعل النساء يستخدمن على الدوام لغة الرجال ـ محاكيات بهذا لهجة الوضعية الأعلى ـ بينما نلاحظ أن العكس نادراً ما يحصل[١٨]. وفي لقاء مواجهة بين المرأة والرجل، يحدث في العادة أن تسود لهجة وقواعد وأسلوب الذكر المسيطر، هذا بصرف النظر عن أن المسيطر، كما هو الحال في كافة علاقات القوى غير المتوازية، هو الذي يبدأ الحديث عادة، وهو الذي يسيطر على توجه الحديث وينهيه. كما أن واقع السيطرة يمكن قراءته في استخدام

الأشكال اللغوية المصاغة بشكل تنعكس فيه وتستبق أجوبة الخاضع. وعلى هذا النحو تلاحظ لاكوف استخدام النساء على نطاق أوسع لما يطلق عليه علماء اللغة اسم «الشكل التساؤلي» - مثل «أليس الأمر كذلك؟»، أو لجوئهن إلى رفع رنة الصوت عند نهاية ما كان من شأنه، أن يكون في أحوال أخرى مجرد عبارة تصريحية، مما يشير إلى البحث عن طمأنينة ما، أو عن موافقة قبل مواصلة الكلام. ومن بين علامات الخضوع اللغوية الأخرى، الاستخدام المتزايد لصيغ الافراط في التهذيب (مثل «هل يمكنك أن تكون من اللطف بحيث ترضي....» التي تستخدم بدلاً من المطالبة بفعل شيء ما) أو الاستخدام المتزايد لقواعد اللغة المفرطة في صحتها (مثل «نوع من»، «شيء من...») وهو استخدام يكون من شأنه عادة أن يضعف أية جملة تصريحية، إضافة إلى هذا تذكر لاكوف عدم ميل النساء إلى إلقاء الفكاهات بشكل علني. وحين يكون الخضوع متطرفاً، كما في حالة العبودية والتمييز العنصري، يلاحظ غالباً أن التلعثم يكون رائجاً. وهو تلعثم لا يعكس عجزاً في النطق، طالما أن المتلعثمين يتحدثون بكل طلاقة في ظروف أخرى، بل يعكس نوعاً من التردد الناتج عن الخوف في مجال انتاج الصيغة الكلامية الصحيحة. وإنني لأعتقد أن بإمكان المرء أن يقرأ في هذه النماذج نوعاً من خوف المجازفة الدائم في مجال استخدام اللغة لدى المستضعفين - ومحاولة لخوض أقل ما يمكن من المغامرة، والاكتفاء باستخدام خزان الصيغ الكلامية الجاهزة، وتفادي الانطلاق الحر في استخدام الكلام بشكل قد يضر في النهاية بصاحبه. وفي هذا السياق لاحظ عالم انتربولوجيا رفيع المستوى، فيما كان يستجوب عدداً من منبوذي شامار في ولاية لوكنو الهندية أنه «كلما كانت الأسئلة أكثر عادية، كانت اجابات الشامار أفضل. أما حين كانت الأسئلة تتناول أموراً أقل عادية، فكانت الاجابات تتميز بالهروبية، والتسويف، والرقابة الصارمة والكليشيهات، والفصاحة اللفظية، وادعاء الجهل»[١٩]. إن مثل هذه الاداءات تتطلب ممارسة ومقدرة فائقة، كما تتطلب نمطها الخاص من الارتجال العفوي إن كان عليها أن تمارس بنجاح، لكنها مع هذا تعتبر جميعها مجرد مناورات تسعى إلى السيطرة على الذات في مواجهة السلطة. وكما تستخلص لاكوف في حالة امتثالية النساء بالنسبة إلى الكلام والملابس «إن انتباه المرأة الفائق إلى الظاهر والظواهر (بما في ذلك، على الأرجح، افراط في حسن التصرف وافراط في اللباقة في مجال الحديث وقواعد السلوك)، بالكاد يمكن أن يعتبر نتيجة لإكراه لها على الوجود كانعكاس في أعين الآخرين»[٢٠].

تطوّر المجتمعات ذات الثقافة البلاطية المتوطدة منذ زمن طويل، صيغاً

لمستويات الكلام، هي من التطور بحيث تكاد تشكل في الحالات، الأكثر تطرفاً، لغة منفصلة. هنا نجد كيف أن افراط الخاضعين في اتباع السلوك الصحيح، يصبح، لغوياً، ذا طابع مؤسساتي ممنهج. وإننا لنلمح آثاراً قوية لمثل هذه الصيغ باقية حتى اليوم في الفوارق اللغوية بين الإنكليز الساكسون والنورمان: فالساكسون البسطاء «يأكلون»، بينما الغزاة النورمان «يتناولون طعامهم». وفي ماليزيا نلاحظ أن ثمة مجموعة من الأفعال تأتي لتميز ما يقوم به السلطان عما يقوم به أفراد الشعب: فالبسطاء يستحمّون، أما السلطان فيرش الماء على نفسه؛ البسطاء يمشون، أما السلطان فيتقدم (وهو فعل يستتبع تحركاً ناعماً انسيابياً)؛ البسطاء ينامون، أما السلطان فيسترخي مرتاحاً. ونطق الألفاظ نفسه يتغير، كما هو الحال في المجتمعات شديدة الفرز الطبقي، حيث يصبح النطق ذا علاقة بوضعية الناطق النسبية. فحين يوجه إنسان عادي الكلام إلى السلطان، نجده يستخدم عبارة «هامبا» التي تعني، بشكل عام «عبدك»، وهو يقترب من العرش، بصورة تقليدية، عبر وضعية ذل وطاعة لامتناهية. والحال أن كل لقاء يجمع في مثل هذه المجتمعات، بين أناس لهم وضعيات مختلفة، يكون همه تحديد الفوارق وتعزيزها عبر استخدام قواعد لغوية وإيمائية، وفي رنة الصوت والملابس.

إن صيغ المخاطبة كانت موضوعاً للعديد من البحوث التي قام بها علماء الاجتماع اللغوي، وربما لكونها تصلح كمواضيع للتحليل التاريخي. في الماضي، كانت صيغ المخاطبة المختلفة إذا ما.كنت تتحدث مع شخص أليف أو مع شخص يفرض عليك احترامه (أنت وأنتم)، كانت تستخدم ضمن اطار نحو لغوي يكشف عن موقع السلطة بين المخاطِب والمخاطَب[٢١]. فالطبقة المسيطرة كانت تستخدم «أنت»، حين توجه الحديث إلى الناس البسطاء أو إلى الخدم أو الفلاحين، وفي المقابل كان هؤلاء يستخدمون عبارة «أنتم» لدى مخاطبتهم واحداً من أفراد تلك الطبقة. والحال أن ما من شخص كان يستخدم هذه الصياغة بحذر، كان يمكنه أن يتفادى أن ينظر إليه على أنه إنما يستخدمها من دون أن تكون له دراية بفوارق القيمة والوضعية التي ينطوي عليها استخدامها. وحتى على الرغم من كل الجهود الحاسمة التي بذلها الثوريون في فرنسا غداة العام ١٧٨٩ مباشرة، لمنع استخدام صيغة المخاطب «أنتم» (vous)، يمكننا أن نؤكد اليوم أن هذا النحو اللغوي الكاشف عن مكانة السلطة لم يكن الشعب ينظر إليه نظرة لامبالية. أما في أيامنا هذه، في اجتماعات الاشتراكيين والشيوعيين، فإننا نلاحظ أن الأوروبيين الأجانب إنما يستخدمون الصيغة الأليفة «أنت» مع بعضهم بعضاً لمجرد التعبير عن المساواة والرفاقية. أما في الاستخدام العادي فإن

لفظة «أنتم» (vous) لا تستخدم اليوم إلا للتعبير عن عدم معرفة الشخص الآخر معرفة وثيقة، بحيث إنها لم تعد تعبر عن أية وضعية اجتماعية.

إن ثمة وظيفة لغوية تعادل هذه اللاتبادلية في لهجة التخاطب، تلوح من خلال استخدام كلمة Boy أو الاسم العلم من قبل الجماعات العليا، حين تخاطب من هم أدنى منها، بينما يستخدم هؤلاء لفظة «سيدي» حين يخاطبون من هم أرفع منهم قيمة. وهذا الاستخدام، الذي تتشارك فيه أنظمة الفرز الطبقي والعنصري، لم يختفِ في الغرب في أيامنا هذه بأي حال من الأحوال، حتى ولو كان، اليوم، أقل شيوعاً بكثير مما كان عليه الحال قبل خمسين سنة. (وهو لايزال موجوداً، كنوع من الغرابة المثيرة للفضول عبر مناداة النادل في فرنسا بلقب garçon، حتى ولو كان استخدام لفظة Monsieur لمناداته يزداد انتشاراً). أما الأفريكانيون (البيض من سكان جنوب افريقيا ذوو الأصول الهولندية) فإنهم، وبشكل يحمل كل دلالاته، لايزالون حتى اليوم يصرون على استخدام «أنت» و «أنتم» و Boy و «سيد» في مجال تخاطبهم المتبادل مع السود.

والحقيقة أننا سنجازف بأن نفقد مظاهر الاحترام اللغوي وضروب إبداء الطاعة دلالتها إن نحن اكتفينا بأن نرى فيها مجرد ضروب أداء مفروضة من قبل السلطة. والحال أنها تستخدم في الوقت نفسه كحاجز أو كحجاب يجد المسيطر أنه من الصعب عليه، أو المستحيل، اختراقهما. والمثال الأكثر سطوعاً على هذا هو الجهد غير المجدي الذي يبذله علماء الاجتماع اللغوي عادة من أجل تسجيل نسخة «صافية» أو «أصيلة» من لهجة الطبقة السفلى. فبما أن المسجل يكون في أغلب الأحيان وبالضرورة شخصاً ينتمي إلى شريحة أعلى وتربية أعلى، فإن نوعاً من أثر «هايزنبرغ» اللغوي يحل، ليستبعد الأشكال الأكثر بروزاً في اللهجة المطلوب درمها. أما الطريقة الوحيدة التي يمكن بها الحصول على تسجيل لنحو يكشف عن الفوارق الطبقية فإنها تمكن في التسجيل اللاأخلاقي لحوارات تجري من دون معرفة المتحاورين أو الحصول على إذنهم المسبق[٢٢]. ومن وجهة نظرنا، يمكننا أن نجد في هذا الأمر مثالاً على الكيفية التي تفسد بها السلطة التواصل بين الناس. ولكن من وجهة نظر ثانية، من شأن هذا أن يحافظ على موقع مصادر ومخفور يمكن فيه لحوار تواصلي أكثر استقلالية أن ينمو ويتطور. ترى كيف لنا، في هذا المجال، أن نفسر واقع أن أبناء الشريحة الأسفل في الثقافة البنجابية الهندية التعددية، غالباً ما يستخدمون واحداً من أسماء عديدة، تبعاً لهوية الشخص الذي يتحدثون إليه؟ فهم خلال حديثهم مع هندوسي، يطلقون على أنفسهم اسم رام شاند، أما إذا تحدثوا إلى شخص من السيخ، فإن اسمهم يصبح رام سنخ، فإذا

تحدثوا مع مسيحي صار الاسم جون صامويل. في الماضي كان رجال الاحصاء الإنكليز المحبطون إزاء هذا الواقع، يتحدثون عن «رخاوة» أبناء الطبقات السفلى فيما يتعلق بعلاقتهم بالدين، ولكن لا يصعب علينا اليوم أن نرى في ذلك الأمر استخداماً هروبياً لغطاء يحمي[٢٣]. وإننا لنعلم أيضاً أن عمال المناجم السود في جنوبي روديسيا كان الواحد منهم يمتلك أسماء عديدة، ليس السبب في كثرتها الخلط بين اللغات، بل في أن الخلط كان من شأنه أن يعذر، بطريقة مقبولة، نوعاً من التأخر في الرد على استدعاء، أو الإجابة بصدد غياب غير مبرر[٢٤]. إن المظاهر التي تتطلبها السلطة، تفرض بكل تأكيد على الجماعات الخاضعة، فرضاً قسرياً. غير أن هذا لا يمنع استخدامهما الفعال كوسيلة للمقاومة والتهرب. مهما يكن، فإن علينا أن نلحظ بأن التهرب لا يمكن الحصول عليه إلا بعد دفع الثمن الباهظ الذي يتمثل في المساهمة بانتاج خطاب خفي يأتي، ظاهرياً، ليؤكد على ايديولوجية المسيطر الاجتماعية. إن الخاضعين يبدون الاحترام الكلي، إنهم ينحنون ويوافقون، يبدون خالص الود، يبدو عليهم أنهم يعرفون مكانهم ويبقون عنده، وبالتالي يظهرون أنهم يعرفون أيضاً مكانة الناس الأعلى منهم ويعترفون بها.

حين يكون النص عسيراً، ونتائج الخطأ كبيرة، قد يحدث للجماعات الخاضعة أن تختبر امتثاليتها بوصفها نوعيات يمكن التلاعب بها. وبمقدار ما تكون الامتثالية تكتيكية تكون، وبكل تأكيد، قابلة للتلاعب. وهذا الموقف يتطلب، مرة أخرى، انفصاماً للذات يكون فيه جانب من هذه الذات قادراً على أن يراقب، وربما بكل لؤم وموافقة، الأداء الذي يقوم به جانب الذات الآخر. والحال أن العديد من الحكايات التي يرويها المنبوذون (ولنلاحظ هنا كيف أن مصطلح منبوذ untouchable يفترض منظوراً شديد الفرز) تعتبر شديدة الصراحة في هذا المجال. فها هو واحد منهم يلاحظ، في مجال رصده لواقع أن العديد من البضائع والخدمات ـ سكر، وقود، عمل، حبوب، قروض ـ يمكن الحصول عليها إذا عرف المرء كيف يقف في الجانب الصحيح، أي إلى جانب فرد من أفراد الشرائح المسيطرة، يلاحظ «أن علينا، في الحقيقة، أن نلاقي ونهدىء ونداري، شريحة الهندوس، بألف طريقة وطريقة، حتى نضمن حصتنا»[٢٥]. ومن هنا، تبدو لنا كلمة امتثالية كلمة شديدة الفرج في مجال التعبير عن التلاعب الفعال لطقوس الخضوع بغية تحويلها إلى مكاسب شخصية؛ إنه شكل من أشكال الفن، فيه يمكن للمرء أن يفخر في نهاية الأمر لكونه قد عرف، وبكل نجاح، كيف يقدم نفسه تقديماً غير صحيح. وهنا يأتي منبوذ آخر ليشدد على الجانب التكتيكي في عملية

التمويه فيقول: «يتعين علينا كذلك أن نقنّع ونخبئ بشكل لبق إن احتاج الأمر، أهدافنا الحقيقية ونوايانا، بعيداً عن إدراك خصومنا الاجتماعيين. والمطالبة بذلك ليس معناها تشجيع التزييف، بل فقط التشجيع على سلوك سبيل التكتيك من أجل البقاء»[٢٦].

السود في الجنوب الأميركي، سواء أكان ذلك قبل انعتاقهم أو بعده، كان عليهم هم أيضاً أن يشقوا طريقهم وسط البيض الخطرين، بالأسلوب نفسه أيضاً. وهكذا كان في وسع رجل أسود أن يتحدث أمام جمهور من أنصار إزالة العبودية قبل الحرب الأهلية شارحاً: «إن الناس يعيشون ويموتون وسط الزنوج، دون أن يعرفوا ـ بالمقارنة ـ الشيء الكثير عن صفاتهم الحقيقية. إنهم شيء أمام البيض، وشيء آخر تماماً أمام أهلهم الملونين. الغش في حضرة الأول كان واحدة من سماتهم المميزة، سواء أكانوا مملوكين أم أحراراً، في طول الولايات المتحدة وعرضها»[٢٧].

إن الشعور بقيمة إنجاز أداء ناجح، وحقائق السلطة المكثفة التي تجعل هذا الأداء ضرورياً، تبدو واضحة من خلال هذا النص الذي كتبه ضامن أرض زراعية خلال فترة ما بين الحربين:

«لقد عرفت دائماً كيف أمازح البيض بطريقة حسنة. وكان عليَّ أن أمثل دور الأحمق في بعض المرات ـ وكنت أعرف كيف أنه يتعين عليَّ ألا أذهب بعيداً وادعهم يعرفون ما الذي أعرفه، لأنهم لو عرفوا لاستفادوا من ذلك بسرعة. كنت أعرف أن عليَّ أن أكثر من التواضع وأن أسكت في حالات كثيرة حتى أدبر أموري. ولقد نجحت في هذا كثيراً إلى درجة أنهم لم يفقهوا من كل هذا شيئاً، لذلك كان في وسعي أن أتوجه إليهم وأطلب منهم خدمة يؤدونها لي... لقد كان من عاداتهم أنهم يطلقون عليك اسماً محبوباً إن أنت اطعتهم، وتصرفت تصرفاً حسناً حين تلتقي بهم، ولم تطرح عليهم أية اسئلة حول ما يقولونه في حقك. أما إذا بدأت بالصراخ مطالباً بحقك، وشاكياً من سوء معاملتهم لك، فإنه سيكون من شأنهم أن يقتلوك»[٢٨].

إن نات شو يذكرنا، بكل فصاحة، كيف أن بإمكان مسرح السلطة أن يتحول، عن طريق الممارسة الحذقة، إلى منبع فعل سياسي حقيقي بالنسبة إلى المحكومين. ومن هنا فإننا، فيما اعتقد، نحوز على انطباع خاطىء إن نحن تصورنا المؤدين وهم يضعون على شفاههم، وعلى الدوام، ابتسامة مزيفة، ويتحركون بحذر وفطنة. والحال أن القيام بهذا معناه تصور الأداء وكأنه محدد سلفاً من أعلى، مما يعني إساءة تقدير دور المؤدي، عبر افتراض أن الأداء إنما يسير تبعاً لغائياته الخاصة. إن ما قد يبدو من أعلى وكأنه استجلاب للأداء المطلوب، يمكنه وبكل سهولة أن يبدو من الأسفل وكأنه

تلاعب حاذق بضروب الولاء والمداهنة يقوم به اللاعب لتحقيق غاياته الخاصة. فالأرقاء الذين يتعمدون أن يعززوا الصورة النمطية التي يحملها السيد عنهم بوصفهم كسالى وغير منتجين، يمكنهم بذلك أن يقلصوا من الأعمال المطلوبة منهم. وهم عبر استخدامهم الدهاء في مجال ابدائهم آيات التعظيم للاحتفالات والاجازات، ويكون في إمكانهم أن يحصلوا على حصص من الطعام أفضل وعلى ثياب أحسن. والأداء غالباً ما يكون جماعياً، حيث يتنادى المحكومون لإبداع مسرحية تخدم في تدعيم نظرة رؤسائهم إلى الأوضاع، في الوقت نفسه الذي تخدم المسرحية مصالحهم الخاصة[٢٩]. والحقيقة أن النماذج النمطية التي يحملها الحاكم تكون، من وجهة النظر هذه، مصدر فائدة ومصدر قمع للمحكوم في الآن معاً، وهو ما يتبدى واضحاً من خلال رصد ريتشارد هوغارت لأبناء الطبقة العاملة البريطانية، وهم يظهرون ضروب الولاء «المزيفة أمام شخص من طبقة أخرى لا يكفون عن مخاطبته بكلمة سيدي، في الوقت نفسه الذي يعرفون أن اللعبة كلها لعبة احتقار، وأن المرء بإمكانه أن يعتمد على احتقار الطبقة الوسطى للوصول إلى وضعية يغش فيها بسهولة»[٣٠]. ومن هنا، فإن طقوس إبداء الطاعة والخضوع، قد تستخدم وفي الآن نفسه على سبيل التلاعب وعلى سبيل التمويه. وانطلاقاً من وجهة النظر هذه يبدو لنا ما أطلق عليه دائماً اسم «تصرف العم توم» وكأنه ليس أكثر من إشارة إلى شخص عرف كيف يتمكن من فنون الخضوع فوق خشبة المسرح. إن ضروب الولاء والابتسامة يمكنها أن تكون ما يستخدمه الخادم الوضيع عادة في حضرة النبلاء لكي يتفادى شكهم فيه؛ بما يشبه في نهاية الأمر المشية العادية التي يتعمد مشبوه ما أن يمشيها حين يلتقي بشرطي خلال هربه. إن هذا الإنجاز هام بالطبع، ولكن علينا ألا ننسى أنه لا يتم الحصول عليه على المسرح إلا بفضل توزيع الأدوار الذي غالباً ما يتم تعيينه من أعلى، وفيه يكون على ضروب الأداء الاعتيادية - ومهما اتسمت به من حذق ودهاء - أن تعزز المظاهر التي تنال حظوة الحاكم.

ومن الطبيعي القول إن مثل هذه الأداءات نادراً ما تكون ناجحة كلياً. صحيح أن النخب المسيطرة قد لا تعرف أبداً ما الذي يختبيء خلف الواجهة، ولكن من النادر لها مع ذلك أن تنظر إلى ما تراه أمامها أو تسمعه بوصفه حقيقة ذات قيمة مطلقة. ولنلاحظ هنا كيف أن هذا النص القديم الذي يعود إلى الهند البوذية، يسعى إلى إعلام السيد بالأمور التي تختبيء خلف الواجهة حيث يقول:

«يا باتي، إن عبيدنا يبدون بتصرفاتهم الجسدية أموراً، وبكلامهم أموراً أخرى، لكن في أذهانهم أموراً ثالثة.

«إنهم ما أن يروا سيدهم، حتى ينتفضوا واقفين آخذين منه ما يحمله بين يديه، متلفتين منهمكين يتركون شيئاً ويأخذون شيئاً آخر؛ وثمة آخرون يشيرون إلى مقعد، ويروِّحون عنه بالمروحة اليدوية، ويغسلون قدميه، فاعلين كل ما يتعين فعله. لكنهم، حين يكونُ السيد غائباً، نراهم لا يهتمون حتى بما إذا كان الزيت قد نفد، ولا يكلفون أنفسهم مشقة الالتفات لما إذا كان سيدهم قد خسر المئات أو الألوف. (وهذه هي الطريقة التي بها تبدي أجسادهم تصرفها المغاير لحقيقة ما يفكرون فيه)... إن أولئك الذين يبدون أمام سيدهم ضروب الخضوع له قائلين «يا سيدنا.. يا مولانا» يقولون عنه كل ما لا يقال، وكل ما يشعرون أنهم بحاجة لقوله ما أن يغيب (وهذه هي الطريقة التي بها يتصرفون بشكل مغاير لما يقولونه)»[٣١].

والحقيقة أن سيد العبيد الأبيض يكونُ على الدوام على بيّنة من حقيقة شعور عبيده إزاءه؛ ومن هنا يكون من الطبيعي لإقطاعي ياباني أن يتساءل خلال القرن الثامن عشر عما «إذا كان ثمة من هو أكذب من الفلاح»[٣٢]. وإنني اعتقد بأن ما هو جدير بالملاحظة هنا، ليس واقع أن على الحاكم أن يدرك ما الذي يحاول المحكومون الدهاة أن يقيموه من حولهم. فإدراك هذا والاعتقاد به أمر لا ينتمي إلى ملكوت البارانويا، بل هو مجرد إدراك واقعي لحقيقة الأمور. إن الحاكم لا يعزو مثل هذا التصرف، على أي حال، إلى وجود السلطة التعسفية التي تجابه المحكومين بل إلى السمات المتأصلة التي يرى أنها تطبع الجماعة الخاضعة نفسها. ونلاحظ هنا كيف أن علم الأعراق كما كان سائداً عند بداية هذا القرن كان يرى أن صفات الخضوع قد أضحت سمات ثقافية، وراثية وعرقية. وكان شوبنهاور في معرض حديثه عما كان يسميه بالنوعية السلبية والسطحية للخطاب النسائي، يقول: «إنه ينبثق مباشرة من احتياجات العقل والتفكير المشار إليها أعلاه، ويدعمه واقع انهن، بوصفهن الأضعف، يضطررن، بالطبيعة، إلى اللجوء ليس إلى القوة بل إلى الدهاء؛ ومن هنا يولد غشهن الغريزي، وتوجههن الحتمي نحو الكذب»[٣٣]. وهو أمر يوافق عليه أوتو وينيغير الذي وضع مؤلفاً قرىء على نطاق واسع عنوانه «الجنس والشخصية» حيث يقول: «إن التوجه نحو الكذب يبدو أقوى لدى النساء [منه لدى الرجال] وذلك لأن ذاكرة المرأة، على عكس ذاكرة الرجل، لا تتسم بالتواصل، وتبدو متأثرة بمشاعر اللحظة الآنية ومداركها بدلاً من السيطرة عليها»[٣٤]. إن كل مؤلف من هذين المؤلفين يظهر هاهنا تفهماً لوضعية المرأة البنيوية التي يمكن أن تساند الصفة المرتبطة بخطاب المرأة الملحوظ؛ غير أن كلاً من المؤلفين يعمد في نهاية الأمر إلى تفسير الفوارق تفسيراً يتوقف عند عامل الوراثة. وفي حالة وينيغير نلاحظ

كيف أن هذا الأخير يوسع مدى نظريته حتى تغطي «صفات الكلام» كما تتبدى لدى جماعات أخرى خاضعة: كاليهود مثلاً. وفي هذا الإطار نلاحظ كيف أن الجماعتين (النساء واليهود) متهمتان بسوء استخدام اللغة، و «تُحدَّدان انطلاقاً من الرنة الكاذبة والمتلاعبة التي تسيطر على خطابهما»[٣٥]. ومن الواضح كيف أن منطق النظرية كله منطق ضال كل الضلال، إذ نلاحظ هنا كيف أن أنماط الكلام التي هي في الأصل مجرد ضروب تكيّف مع تفاوت موازين القوى، ينظر إليها على أنها صفات طبيعية تسم الجماعة الخاضعة، وسلوك يكون من ميزاته، في المقابل، أن يؤثر على الدونيّة الجوانية التي يتسم بها أعضاء الجماعة، حين يتعلق الأمر بمسائل مثل المنطق والحقيقة والنزاهة والعقل، وبالتالي تبرز استمرار سيطرة من هم أفضل منهم عليهم.

الرقابة والاستيهام ــ أسس الخطاب المستتر

«حين تنطرح مسألة الانتقام، يتحول هذا الانتقام إلى وهم، إلى إيمان شخصي، إلى أسطورة تنبثق يوماً بعد يوم طالعة من شبكة صفاتها، التي تظل هي هي نفسها في أسطورة الانتقام».

[ميلان كونديرا، «المزحة»]

من الواضح كل الوضوح ها هنا كيف أن المحكوم الفطن سوف يعمد، بشكل اعتيادي، إلى ملاءمة خطابة وسلوكه مع ما يعرف سلفاً أنه متوقع فيه ـ حتى ولو كانت هذه الملاءمة تخفي رأياً مختلفاً يتفاعل خارج المسرح. أما ما هو غير واضح بما فيه الكفاية، فهو أن المسألة ـ في أية منظومة سيطرة قائمة ـ لا تكون مجرد مسألة اخفاء المرء لمشاعره، وانتاجه لسلوكات وأفعال الخطاب الصحيح مكانها. المسألة بالأحرى هي مسألة السيطرة على ما يمكن له أن يكون اندفاعة طبيعية نحو الغضب والشتيمة والعنف التي قد يمكن لمثل تلك المشاعر أن تولدها. والحال أن ليس ثمة أي نظام سيطرة لا ينتج محصوله الاعتيادي والخاص من الشتائم المهينة للكرامة الإنسانية ـ الاستحواذ على العمل، الاهانات العلنية، الضرب بالسوط، الاغتصاب، الصفع، الاحتقار والاستلاب الدائم، وما إلى ذلك. بيد أن الأسوأ من هذا كله على الأرجح، وهو أمر تؤكده لنا العديد من روايات العبيد، ليس الاهانات التي تطال الشخص نفسه، بل سوء معاملة السادة لطفله أو لزوجته بينما هو فاقد الحيلة ينظر بإذعان وليس أمامه أي خيار آخر. ومن المؤكد أن هذا العجز عن الدفاع عن الذات أو عن أفراد العائلة (كما يفعل

المرء حين يكون أباً أو أماً أو زوجاً أو زوجة) ضد ممارسات الحاكم، يكون وفي الوقت نفسه عدواناً على الجسد الطبيعي للمرء، وعدواناً على ذاتيته وعلى كرامته. ولعلّ من أقسى نتائج الاسترقاق البشري، كونه يحول عملية توكيد الكرامة الشخصية إلى مجازفة أخلاقية. ومن هنا فإن إبداء الامتثال أمام الحاكم يكون حين يحصل ـ وبشكل لا ينسى على الإطلاق ـ مسألة محو للغضب المتأجج، يكون في النهاية لصالح الفرد والأشخاص الذين يحبهم.

إن بإمكاننا أن ندرك كنه المعضلة الوجودية التي نلمحها هنا في ذروة تأججها، عبر مقارنتها مقارنة مختصرة، بتحليل هيغل شخصية المبارز، أي ذلك الشخص الذي يحدث له أن يتحدى شخصاً ليبارزه بعد أن يكون قد وجد أن شرفه ومكانته (بما في ذلك شرف أو مكانة أسرته) قد أهينا إهانة مميتة. في البداية نراه يطلب من الشخص الآخر اعتذاراً أو تراجعاً، فإن لم يقدمهما هذا الأخير، لا يعود أمام الأول إلا أن يستشعر بأن كرامته لن تستعاد إلا بعد مبارزة نهايتها موت أحد المتبارزين. إن ما يقوله تحدي المبارزة بصورة رمزية، هو أن قبول المرء للإهانة معناه فقدانه لمكانته، التي من دونها لا تصبح الحياة جديرة بأن تعاش (وتلكم هي الشريعة المثلى التي تسيّر نمط حياة الأرستقراطية العسكرية، والتي تتبع بكل صلابة). وفي هذا المجال تبدو هوية الفائز في المبارزة أمراً كاشفاً؛ لأن التحدي هو الذي يعيد إلى المهان شرفه. فإذا كان المتحدي هو الخاسر، فإنه ـ عكسياً ـ يكون قد كسب رهانه عبر البرهان عن رغبته في التضحية بحياته الجسدية لكي يحافظ على شرفه واسمه. إن منطق المبارزة الخاص هو الذي يعطيها طابعها المثالي؛ والحال إن أية شريعة تنادي بتوكيد شرف المرء ومكانته على حساب حياته نفسها، من شأنها أن تستجلب تحبيذ الكثيرين بكل حماس.

بالنسبة إلى العديد من الجماعات المستعبدة التي عاشت على مجرى التاريخ، سواء أكانت من جماعات المنبوذين الهندية، أو من العبيد أو الأرقاء، أو المسيبين، أو الأقليات المحتقرة، كانت الحيلة التي تساعدها على البقاء ـ حتى وإن لم يتم السيطرة عليها بشكل دائم ـ تقوم في كبح جماح الغضب، والسيطرة على الذات، وضبط الاندفاعة نحو العنف الجسدي. إن هذا «الاستلاب أمام الفعل المتبادل» في العلاقة القائمة على أساس السيطرة، هو ـ في رأيي ـ الذي يساعدنا على فهم محتوى الخطاب المستتر. فالخطاب المستتر يمثل، عند مستواه الأكثر بدائية، فعل تصرف في الخيال ـ وأحياناً في الممارسة السرية ـ يبدي فيه المحكوم غضبه ويمارس فعل الاعتداء المتبادل الذي لا يفوته أن ينكر وجوده في حضرة الحاكم[٣٦]. والحقيقة أنه لولا وجود ضروب

العقاب المفروضة بفعل علاقات القوى، كان من شأن المحكومين أن يبادلوا العين بالعين والسن بالسن ويردوا الإهانة بالإهانة وضربة السوط بضربة سوط، والمذلة بالمذلة. ومن هنا فإن الأمر يبدو وكأن «الصوت» ـ لكي نستخدم التعبير الذي يستخدمه ألبرت هير شمان ـ الذي ينكر عليهم في الخطاب العلني، يجد تعبيره الكلي فيما وراء المسرح. ومن هنا فإن الاستلاب، والتوتر، والسيطرة على الذات الضرورية في المجال العلني، تقوم لتعبر عن نفسها بكل قوة في مكان أكثر أماناً، حين تتم موازنة حسابات الند للند أخيراً، وإن بشكل رمزي على الأقل(٣٧).

في مكان لاحق من هذا التحليل سوف أعمد إلى الوصول إلى ما هو أبعد من النظرة الأولية والفردية والسيكولوجية الملقاة على الخطاب المستتر، لأصل إلى عوامله الثقافية الحاسمة وصياغتها والأشكال التي يعبر عنها بها. أما الآن، فإنه لمن الضروري أن نقر بأن ثمة عنصراً أساسياً من عناصر «أخذ المرء لرغبته على أنها حقيقة منجزة» في لعبة الخطاب المستتر(٣٨).

إن الجزء الأكبر من روائية ريتشارد رايت لطفولته في ولاية الميسيسيبي في كتابه «الفتى الأسود»، يمتليء بالتعبير عن محاولته السيطرة على غضبه حين يكون في حضرة البيض، ثم محاولته ترك هذا الغضب يتبدى على سجيته حين يكون في رفقة سوداء آمنة(٣٩). وما جهده من أجل كبح جماح هذا الغضب سوى جهد يومي واع، ولا يحدث له دائماً أن يؤتي ثماره:

«في كل يوم من الأيام، في المخزن، كنت أراقب العنف القائم والحقد يزداد في داخلي، لكنني كنت أحاول على الدوام أن أمنع مشاعري من أن تبدو على سحنتي. وحين كان المعلم ينظر إليّ، كنت أتعمد تفادي نظراته»(٤٠).

«كنت أخشى فكرة أنني إذا ما اصطدمت بالبيض، فإنني سوف أفقد السيطرة على مشاعري، لأتفوه بالكلمات التي قد يكون من شأنها أن تكون حكماً عليَّ بالإعدام»(٤١).

أما بين الأصدقاء خلال فترات الاستراحة من العمل، فإن الحديث كان غالباً ما يدور من حول استيهامات الانتقام والثأر. وكانت تلك الاستيهامات واضحة وعلنية وغالباً ما تتخذ شكل اشاعات تتحدث عما يحدث في أماكن أخرى:

«أجل.. لو حدث اضطراب عرقي ها هنا فإني سوف أقتل بالسم كل الأشخاص البيض».

«تقول أمي إن المرأة البيضاء التي تعمل عندها، غالباً ما تتحدث عن صفعها. أما أمي فإنها كانت تقول لها: يا سيدة غرين، لو حدث لك أن صفعتني فإنني سوف أقتلك وأذهب إلى الجحيم تكفيراً عن ذلك».

«يقولون إن رجلاً أبيض قد ضرب رجلاً ملوّناً في الشمال، وإن ذلك الرجل الملون قد ضرب الرجل الأبيض وأرداه دون أن يجرؤ أحد عليه»(٤٢).

إن رايت يفسر لنا كيف أن ثمة «حسّ عنف خفي» يحيط بكل كلام خارج المسرح، ويتناول البيض، وأن هذا الكلام هو «رابط الإخوة» الذي يجمع بين الفتية السود الذين يتجمعون عند مفترقات الطرق.

إن استكشافاً إضافياً للعلاقة بين الحاجة العملية للسيطرة على مشاعر الغضب، وتعبيرها في الخيال، يمكن أن نجده متمثلاً في الاكتشافات الملفتة، حتى ولو كانت تتسم بضعف في عمقها، التي تتوصل إليها دراسة تتناول النتائج السيكولوجية الناجحة عن السيطرة على السود، كتبت في سنوات الأربعين، ونعني بها دراسة ابرام كاردينر وليونيل اوفسي «علامة الاضطهاد»(٤٣). فهذان الباحثان يريان أن أي رد على إرادة شخص آخر كلي القدرة، إنما يكون عبارة عن مزيج من المثالية والحقد. وإنه لمن شأن سلوك إضفاء الطابع المثالي ـ سواء أكان ذلك بنية تلاعبية أم لا ـ أن يجد التعبير عنه في عملية الاندماج. وقد يتخذ هذا الأمر أيضاً شكل ارتداء قناع طبيعي، عبر استخدام المساحيق التي تفتّح لون البشرة، وصباغة الشعر، وغيرهما من محاولات فصل الذات عن الصورة التي يرسمها القامع للسود. والحال أن هذه الاستراتيجية الأخيرة قد لا تبدو مثمرة إلا في قليل من الحالات. بيد أن ما يعنينا منها هنا هو أن حالتي الاندماج واضفاء الطابع المثالي إنما تجدان مردوداً لهما في الخطاب العلني، وتحديداً لأنهما إنما تأتيان لتوكيد تفوق وسيادة الجماعة الحاكمة. غير أن مظاهر الحقد الموازية ـ وقد نطلق عليها اسم وقاحة ولفظ ـ لا يمكنها، وبالتحديد، أن تجد خطابها العلني في الخطاب المعلن نفسه. بدلاً من ذلك يتعين أن تدمج بشكل حاذق في ثنايا هذا الخطاب لكي يتم تفادي أي رد عنيف عليها، أو أن تلحق بخطاب خارج المسرح. وبهذا المعنى يأتي الخطاب المستتر ليصبح مكمن التأكيدات التي يجعل منها الخطاب العلني مصدراً للخطر.

في مجال رسمهما الاجمالي للصور الفردية، يشدد كاردينر و أوفسي على أن المشكلة السيكولوجية الكبرى التي يجابهها السود كانت تكمن في اضطرارهم لكبح

عدوانيتهم وما تستتبعه. وهذه العدوانية لم تكن مقموعة لديهم بشكل غير واعي، بقدر ما كانت ملغاة بشكل واع. ويصف لنا الكاتبان شخصية ج.ر. الذي كان واعياً بمقدار الغضب الذي يتملكه وقادراً على التعبير عنه، ولكن فقط حين يكون آمناً على نفسه. «ومعنى هذا أنه كان منخرطاً في مسار رقابة على الذات دائم. لقد كان عليه أن يبقى على الدوام متنبهاً، ولم يكن يجرؤ على التصرف أو القول تبعاً لاندفاعاته الطبيعية»[٤٤]. والكاتبان إذ ينقلان المسألة من هذه الحالة الفردية إلى حالة أية جماعة خاضعة يستخلصان:

«أن الغضب المحتوى، يُستند إلى واقع أنه عبارة عن شعور يعطي الأرجحية للتعبير المحرك. الكراهية هي شكل مخفف من أشكال الغضب، وهي الشعور الذي يتجه الخوف والغضب نحوه. والحال أن المعضلة الكأداء التي تنطرح في وجه أولئك الذين يكونون على الدوام عرضة للاستلاب، تكمن في الكيفية التي يتعين عليهم بها أن يكبحوا شعورهم ويحولوا دون التعبير عنه. وما الدفاع الأساسي لكل هذا سوى الرغبة في تفادي الوقوع في فخ القيام بعدوان يؤدي إلى الانتقام منهم»[٤٥].

إن الجهد المبذول من أجل السيطرة على الذات دون اقترانها عدواناً علنيًا، انطلاقاً من معرفة أن هذا العدوان سوف يستتبع رداً في منتهى القسوة، لم يكن على الدوام جهداً ناجحاً. أما الذين عرفوا كيف يؤكدون ذاتهم في وجه التحدي. فإنهم هم الذين اكتسبوا لأنفسهم مكانة في الفولكور الأسود ـ فولكور «الزنجي السيء» ـ هي مكانة تنم في الآن عينه عن الإعجاب وعن الرعب المخيف. الإعجاب لأنهم قد تصرفوا خارج إطار الخطاب المستتر، والرعب المخيف، لأنهم دائماً ما دفعوا حياتهم ثمناً لذلك. وكما سوف نرى لاحقاً فإن البطل الشعبي، بالنسبة إلى الجماعات المحكومة ـ بما في ذلك جماعات السود ـ هو ذاك الذي اتسم، تاريخياً، بسمات الدهاء والغش، والذي عرف دائماً كيف يتغلب على خصمه ويفلت دون أن يقبض عليه أحد.

إن بعض الدلائل غير المباشرة على الجهد المطلوب للسيطرة على الغضب، يلوح في دراسات حالات العبيد التي تشير إلى الظروف التي قد يمكن، في ظلها، للسيطرة على الذات أن تختفي. وهنا نلاحظ كيف أن جيرالد مولن، يعثر، في دراسته حول وضع الرقيق في ولاية فرجينيا خلال القرن الثامن عشر، على دلائل متكررة تشير إلى أنه في بعض المناسبات، حين يعلن السادة عن عيد ما ويقدمون الشراب لعبيدهم، يقال عن العبيد الذين يتناولون الشراب بكثرة إنهم يصبحون «عدوانيين ومعادين،

وقحين، فاجرين، غليظين وعنيدين»[٤٦]. ويبدو الأمر هنا وكأن الكحول تفقد العبد، إلى حد ما، احتياطاته المعتادة دون قول الكلام العدواني، مما يسمح لجزء من الخطاب المستتر بأن يجد طريقه ليقال على المسرح.

وفي كل مرة يحدث فيها لحدث ما أن يسمح، شرعياً، للجماعة السوداء بأن تتذوق بشكل علني وبتلذذ، انتصاراً جسدياً حققه رجل أسود على اجل أبيض، سرعان ما يصبح هذا الحدث مأثرة تزدهي بها الذاكرة الشعبية. وفي هذا المجال نلاحظ كيف أن المبارزة بين جاك جونسون وجيم جيفريز («الأمل الأبيض») في العام ١٩١٠، والمسار المهني لجو لويس بعد ذلك، هذا المسار الذي ساعد على ترسيخه نقل المباريات عن طريق الراديو، كلها اعتبرت لحظات انقلاب وثأر عاشتها الجماعة السوداء. «حين أرغم جونسون رجلاً أبيض (جيفريز) على الركوع على ركبتيه، تبدى الأمر وكأنه رمز للإنسان الأسود وقد ثأر من كل البيض إزاء الإهانات الدائمة التي يوجهونها للسود كلهم»[٤٧]. وبما أن مثل تلك اللحظات كانت تعتبر صماماً أمنياً لصالح السود مع عالم حياتهم اليومي المهيمن عليه من قبل البيض، فإن صراعات عنصرية كانت سرعان ما تنشب في كل ولاية من ولايات الجنوب وفي معظم ولايات الشمال، مباشرة بعد مباريات العشرينات من هذا القرن. صحيح أن الأسباب المباشرة للصراع كانت متنوعة، ولكن من الواضح دائماً أن السود، في مجرى سرورهم المطلق، كانوا يضحون، وبشكل مؤقت، أكثر عنفاً في سلوكهم وأقوالهم وتصرفاتهم، وكان معظم أبناء الجماعات البيضاء، يرى في كل هذا استفزازاً، وخرقاً للخطاب العلني، وفي هذا المجال يمكن القول بأن الاختراق كان يحدث على عدة أشكال.

من ناحية أخرى، نلاحظ كيف أن الحياة الاستيهامية المعيوشة في أوساط الجماعات المحكومة، قد تتخذ شكل شعور بالسرور إزاء المصائب التي تحل بالآخرين. ويمثل هذا الأمر رغبة في التقابل الطردي، أي تسجيل العلامات حين يكون من حظ الرفيع أن يضحي وضيعاً، فيما يتحول الوضيع إلى مكانة عليا. وهذا الأمر يعتبر، على هذه الشاكلة، عنصراً أساسياً من عناصر أي دين عريق. والأحداث الطبيعية التي تبدو وكأنها تؤكد على مثل هذه الرغبة ـ كما هو حال المبارزة بين جونسون وجيفريز ـ سوف تصبح هي المركز الأساسي لكل انتباه رمزي. وفي حالة الجماعة السوداء خلال القرن العشرين، يعتبر، مثلاً، غرق سفينة «التيتانيك» واحداً من تلك الأحداث. ففي هذا المعنى نظر إلى غرق أكبر عدد ممكن من البيض الأغنياء (دون أن يؤخذ في الحسبان غرق عدد أكبر من أفراد طاقم الباخرة) فيما هم يلهون ويتمتعون على متن سفينة كان

يقال عنها إنها لن تغرق أبداً، نظر إليه من قبل العديد من السود وكأنه التعبير الأفضل عن عدالة شاعرية. بل يمكن القول بأنه قد «استولى على مخيلة» السود بالمعنى الأدبي، تقريباً، الذي يقول إنه ـ أي ذلك الغرق ـ إنما هو تجسد تنبؤي لخطابهم المستتر. ومن هنا نلاحظ كيف أن الأغنيات «الرسمية» حول غرق «التيتانيك» كانت سرعان ما تغنى بشكل ساخر («لقد كان الأمر في منتهى الحززززن... حين غرقت السفينة الكبيرة»). وكانت هناك أغنيات أخرى تُلحن وتُغنّى في أوساط الجماعة السوداء. ولعلَّ المقطع الثاني المقتبس من واحدة من تلك الأغنيات يكفي للإشارة إلى فرح السود بما حدث:

«كان كل الأثرياء ينظرون إلى الخادم الأسود
«ويقولون: هيا أيها الخادم، انقذنا، انقذنا نحن المساكين
«ويقولون: سوف نجعلك أكثر ثراء من أي خادم أسود آخر
«كان الخادم يقول: إنكم تكرهون لوني وتكرهون جنسي
«ويقول: اقفزوا من على ظهر السفينة واجعلوا من أنفسكم صيداً للأسماك
«وأدرك كل الذين على متن السفينة أنهم هالكون لامحالة
«لكن الخادم الأسود كان سباحاً ماهراً، كان يعرف كيف يعوم.
«الخادم الأسود كان قادراً على تحريك مؤخرته وكأنها محرك مركب
«وقفز الخادم الأسود إلى الماء محدثاً خضة كبيرة
«فيما راح الآخرون يتساءلون عما إذا كان سيقيض لابن القحبة الأسود هذا أن يعيش
«وقال الشيطان الناظر من أعلى الجحيم مبتسماً
«قال: إنه أسود، سباح ماهر ابن القحبة هذا. وإنني لأعتقد أنه سينجح في مسعاه»(٤٨).

وعند مستوى من التصرف أكثر كونية، لدينا تلك الجهود التي تبذلها الجماعات المحكومة، من أجل صب اللعنات على رؤوس المعتدين عليها. والحال أن اللعنة المصاغة بشكل متطور، مثل تلك التي أشرنا إليها من قبل حين تحدثنا عن الزنجية آجي وهي تلعن سادتها قبل تحرير العبيد، هذه اللعنة تجسد رسالة معقدة شديدة الرمزية تتجاوز الحلم الفردي بثأر معين من قامع معين، أو مجرد السرور بانتصار متبار أسود على آخر أبيض. اللعنة هي صلاة مفتوحة ـ حتى ولو ظلت محصورة في أوساط جمهور خارج المسرح ـ تجسد رؤية ثأر متداخلة ومزينة تزييناً مستحباً. ولو نظرنا إلى اللعنة من

منظور السحر، شرط أن تكون معدة بشكل جيد وجرى التمرن عليها طويلاً، سنجد أنها تبدو قادرة على تحقيق الأمنية التي تعبر عنها. ونذكر هنا أنه بعد مرور زمن طويل على تحرير العبيد، عمدت الكاتبة، عالمة الأناسة السوداء زدرانيل هرستون، خلال سنوات العشرين، إلى جمع مثل تلك اللعنات المصاغة بشكل جيد، في مناطق أقصى الجنوب. إن طول تلك اللعنات يحتوي على استثارة كاملة لأمور عديدة، غير أن مقتطفات منها من شأنها أن تكشف عما تتضمنه من غضب مكتوم:

«يا سيدي الإله، إنني أتوسل إليك أن تحقق ما أتمناه لأعدائي
«أن تجعل ريح الجنوب تترقب أجسادهم وتجعلهم أكثر بياضاً ولا ترحمهم.
«وأن تجعل ريح الشمال تجمد الدم في شرايينهم وتمزق عضلاتهم».

....

«إنني أتضرع لكي يصبح الموت والداء رفيقي عمرهم
«أتضرع لكي لا يتضاعف عدد أجسادهم أو حجمها، أتضرع لكي يحدث لأبقارهم
«لخرفانهم، لخنازيرهم ولكل المخلوقات التي يمتلكونها، أن تموت جوعاً وعطشاً».

....

«أتضرع لكي يغدر بهم أصدقاؤهم ويدفعونهم إلى خسارة ما لديهم من جبروت
«وذهب وفضة، وأتضرع لكي يسحقهم أعداؤهم حتى يجبرونهم على طلب الرحمة،
«وأتضرع لكي لا يرحمهم هؤلاء الأعداء».

....

«يا سيدي الإله، إنني أتوسل إليك أن تحقق هذا كله،
«لأنهم مسحوا بي الأرض ومرغوني بالوحل والغبار، وحطموا اسمي الطيب،
«لأنهم حطموا قلبي، وجعلوني ألعن اليوم الذي ولدت فيه
آمين».

نحن لو نظرنا إلى هذه اللعنة في كليتها، سوف يكون من الصعب علينا أن نتصور وجود لعنة أكثر منها غنىً في تفاصيلها البصرية. فالثأر هنا واضح وجلي في نص

اللعنة نفسها، حيث نراها تبدأ وتنتهي بذكر ضروب الاضطهاد التي تعتبر اللعنة عقاباً عادلاً يحل بمقترفيها.

إننا لكي نفهم الخيالات الأكثر ترفاً التي تجد التعبير عنها في الخطاب الخفي، يتعين علينا ألا ننظر إليها فقط على ضوء رد الفعل على السيطرة المتضمن في الخطاب العلني. فالحال أن طرافة هذه الخيالات وابتكاريتها إنما تكمنان في الطريقة التي بها تقلبان سيطرة معينة، وتنفيانها(٥٠). وما من أحد تمكن من أن يدرك هذا في كليته، قدر إدراك ف. إي. ب. دوبوا له، حيث نراه يكتب متحدثاً عن الوعي المزدوج لدى الأسود الأميركي، والذي ينبع لديه من إحساسه بالهيمنة العنصرية:

«مما لا شك فيه أن مثل هذه الحياة المزدوجة، بما يصحبها من أفكار مزدوجة وواجبات مزدوجة، وطبقات اجتماعية مزدوجة، تؤدي إلى انبثاق كلمات مزدوجة ومثل عليا مزدوجة، وتغري الذهن بسلوك سبيل الإدعاء أو التمرد، النفاق والتجذر»(٥١). في مناسبات معينة، نلاحظ كيف أن دوبوا ينظر إلى أفراد سود معينين بوضعهم يمثلون هذا الوعي أو ذاك. فأولئك الذين ينصرفون إلى «التمرد» أو «التجذر» إنما هم أولئك الذين «يقفون مستعدين لصب شآبيب اللعنة والموت»، أما أولئك الذين ينصرفون إلى «الادعاء» و «النفاق» فإنهم هم الذين ينسون أن «الحياة هي أكثر من قطعة لحم، وأن الجسد هو أكثر من ثياب ترتدى». وإنني لأعتقد أن بإمكاننا أن نتبدى أكثر فائدة حين نفكر بالأول، في ارتباطهم بالخطاب المستتر، وبالآخرين في ارتباطهم بالخطاب العلني، وكأنهم جميعاً متجسدون في الفرد عينه؛ الأول بوصفهم مكمن الغضب والهيجان الذي تثيره ضرورة الحفاظ على سلوك علني مبجل ومتزن، رغم كل ضروب الإهانة. ولئن كان دوبوا يربط الجذرية بالشمال أكثر منها بالجنوب، والنفاق بالجنوب، فإن هذا نبع، على الأرجح، من كون السود في الشمال أكثر حرية في التعبير عما يختلج في أذهانهم، من إخوتهم في الجنوب، بشكل نسبي.

عند هذا المستوى من البحث، قد يتساءل شخص شكاك عما إذا كان في وسع الخطاب الرسمي، أو العلني، المعبر عن علاقات القوى، أن يخدم في أي شيء على الإطلاق. فمنذا الذي ينظر إليه بعين الجدية يا ترى؟ لقد سبق لنا أن رأينا كيف أن الجماعات المحكومة تكون، بشكل عام، شديدة الحذر، فتتصرف بأساليب لا تحدث أي خرق في أعراف علاقات القوى، التي غالباً ما تكون مفروضة من أعلى. ومع هذا، حتى هنا، نجد أنها تكون قادرة على التلاعب، تكتيكياً، بالمظاهر لما فيه فائدتها الخاصة، أو على استخدام قناع الطاعة من أجل وضع سور سميك من حول عالم يقف

خارج رقابة علاقات القوى المباشرة، ويمكن فيه لوجهات النظر المختلفة جذرياً أن تظهر. أما النخب الحاكمة، فإنه ليس من شأنها بالطبع أن تنخدع بمظاهر إبداء الاحترام التي يبديها المحكومون. فهي تتوقع سلفاً أن يكون ثمة ما هو أكثر عمقاً من ذاك الذي يتبدى في العيون أو ينصت إليه بالآذان، وأن جزءاً من الأداء، إن لم يكن كله، إنما ينتمي إلى ملكوت النوايا السيئة. إن هذه النخب تشعر أنها عرضة للمخادعة، حتى ولو كانت هي صاحبة اليد الطولى. ثم، إذا كان هذا كله ليس أكثر من لعبة كبرى، ليس فيها خادع ومخدوع، لماذا يحتاج الأمر إذن إلى أي نوع من أنواع الادعاء؟ هذا هو السؤال الذي سيطرح في الفصل التالي.

الفصل الثالث

الخطاب العلني كأداء جدير بالإحترام

«إن تواضع المحكومين ضروري من أجل الإبقاء على الانتظام الاجتماعي»

[مدام دي سافينيي]

«لا يمكن للسيد أن يكون حراً»

[ج. ج. روسو]

قيمة الخطاب العلني وكلفته

إن علاقات السيطرة تكون في الوقت نفسه علاقات مقاومة: فالسيطرة، منذ اللحظة التي تسود فيها، لا يعود بإمكانها أن تفرض حضورها بقوتها الذاتيّة، إذ إنها بمقدار ما تستتبع استخدام القوة للحصول على العمل والإنتاج والخدمات والضرائب، رغم إرادة المحكومين، نراها تولد بالضرورة، شرخاً كبيراً، ما يجعلها غير قادرة على الاستمرار إلا باللجوء إلى جهود متواصلة في مجال تعزيز قوتها والحفاظ عليها وضبطها. والحال أن قسطاً كبيراً من جهد الحفاظ عليها يقوم في عملية إضفاء الطابع الرمزي على ممارسة السلطة نفسها عبر تظاهرات القوة وإصدار القوانين المعبّرة عنها. وفي هذا المجال يعتبر كل استخدام مرئي وبيّن للقوة ـ كل أمر يصدر، كل مظهر من مظاهر الولاء، كل قائمة وسجل تراتبي، كل عمل احتفالي، وكل عقاب علني، وكل استخدام لأي استثناء تكريمي ـ تصرفاً رمزياً يعبّر عن السيطرة ويستخدم للتعبير عن الانتظام التراتبي أو تعزيزه. إن كل حفاظ على أي نمط من أنماط السيطرة يبدو على الدوام إشكالياً، بحيث إن المرء قد يتساءل، بالنظر إلى فعل المقاومة الذي يجابهه، عما هو مطلوب للإبقاء عليه: كم هو مقدار الضرب المطلوب، كم هو مقدار عمليات

الاعتقال والإعدام والتفاهم السري، والرشاوى، والتحذيرات والتنازلات؛ وأخيراً، كم يحتاج الأمر إلى مظاهر إبداء العظمة، والعقاب الأمثولة، والتبرعات الخيرية، وضروب الاستقامة الروحية وما إلى ذلك؟

إنني آمل أن أتمكن، في هذا الفصل، من أن أعرّف أولاً، بشكل إجمالي وجاهز، العمل السياسي الذي يتمثل في الخطاب العلني. فالحال أن التوكيد والتورية والتمويه والتضخيم، وأخيراً، مظهر الإجماع، تبدو كلها أساسية من أجل رسم البعد الدرامي لمصائر السيطرة المحللة هاهنا. وإنني، إذا أوسّع تحليلي ليشمل مفهوم الاجماع، سأقول إن النخب المسيطرة تحاول عادة أن تصوّر العمل الاجتماعي في الخطاب العلني وكأنه، مجازياً، استعراض، منكرة بالتالي - عن طريق السهو - إمكانية أن يكون ثمة عمل اجتماعي مستقل يبذله المحكومون. أما المحكومون الذين قد يحدث لهم أن يتجمعوا بمبادرة ذاتية منهم فإنهم يوصفون عادة بأنهم رعاع أو متمردون. وفي نهاية الأمر سوف أعود إلى المسألة المطروحة عند نهاية الفصل الثاني: من هو الجمهور الحقيقي لهذه التظاهرات؟ إن بعض الأحداث ترسم، أساساً، بوصفها توكيدات تعبيرية عن نمط سيطرة خاص. فاستعراض الأول من أيار (مايو) في «الساحة الحمراء»، إنما هو استعراض ضخم للتراتبية والسلطان، استعراض يشمل نظام الأقدمية في ترتيب شاغلي المنصة الرئيسية، ونظام خط سير العرض واستعراض القدرات العسكرية للاتحاد السوفياتي، بشكل يؤدي إلى خلق انطباع بقوة السلطة وتضامنها، يقصد منه أن يخيف أعضاء الحزب والمواطنين والخصوم الأجانب سواء بسواء. ومع هذا فإنه ليس بإمكاننا أن نقول إن معظم التوكيدات التعبيرية يقصد منها أن تكون مجرد استعراضات قوة. فالعمل الذي يقوم به الأرقاء أو العبيد في الحقل تحت رقابة ناظر ممتطٍ حصانه، يعتبر في الوقت نفسه توكيداً تعبيرياً عن علاقات القوى، ولكن أيضاً وبالطبع، وسيلة للإنتاج المادي نفسه[1]. و«الاحتفالات» الصغرى، التي تتكاثر بشكل متزايد، ربما كانت تعتبر أكثر تعبيراً عن التجسّد اليومي للسيطرة والخضوع. فحين يرفع الفلاح قبعته في حضرة المسؤول أو صاحب الأرض، وحين يجمع مالك العبيد عبيده لكي يعبّر عن سلطته عليهم، وحين يتم الجلوس إلى مائدة الطعام تبعاً للموقع الاجتماعي لكل واحد من الجالسين، وحين يكون من حق ربّ العائلة أن يحصل على آخر قطعة لحم، يكون هذا كله تعبيراً حقيقياً عن علاقات القوى وتراتبية المواقع. ومن الطبيعي أن تبذل النخب جهداً سياسياً كبيراً من أجل مثل هذه التوكيدات، وذلك لأن كل توكيد منها إنما يشير إلى هرم تراتبي، تكون هي في مركز القمة منه.

إن «المؤشر الصامت» الذي أدخله روبرت أوين في مصنع النسيج الخاص به في نيو لا نارك، كان مثالاً ماطعاً على محاولة هدفت لأن تجعل علاقات القوى وإصدار الحكم، مرئية بصورة مستمرة[٢]. هذا المؤشر الصامت، الذي كان أوين يرى فيه «أكثر أساليب الرقابة على سلوك المحكومين فعالية»، كان عبارة عن قطعة من الخشب صغيرة الحجم ذات أربعة وجوه، لوّن كل وجه منها بلون مختلف ـ أسود، أزرق، أصفر وأبيض ـ وزوّدت بخطافات صغيرة، تساعد على جعل كل جانب منها يظهر من الخارج. وكان كل موظف ـ باستثناء صاحب المصنع، بلا ريب ـ مزوّداً بمؤشر صامت نشرت نماذجه في موقع العمل كله. اللون الذي كان يظهر للعيان، كان يمثل حكم الرئيس على أداء مرؤوسه في العمل في اليوم السابق ـ الأسود/ سيىء؛ الأزرق/ لا اكتراث؛ الأصفر/ جيد؛ والأبيض/ ممتاز ـ . صحيح أن الاعتراض على حكم الرئيس كان مسموحاً لكنه كان نادراً. وعلى هذا النحو كان بإمكان أوين أو أي شخص يمر بالمصنع، أن يحصل على تمثيل بعدي فوري لما كان عليه أداء أي عامل من العمال في اليوم السابق، وفي الوقت نفسه كان كل عامل يحمل خلف عنقه، حكم الرئيس عليه. بعد ذلك، لكي يضفى على هذا النظام عمق تاريخي، كانت الألوان تعطى تعبيرات رقمية، بحيث إن حكم كل يوم من الأيام كان يدون في الدفاتر التي كان أوين يطلق عليها اسم «دفاتر الشخصية»، وكانت تحفظ طوال الوقت الذي يظل فيه العامل موظفاً في المصنع. والحال أنه لم تكن لتغيب عن وعي اوين إمكانية المقارنة بين هذه الجداول، وبين سجل القديس بطرس الأسطوري الذي يسجل فيه سلوك كل فرد من الأفراد: «إن العمل على تسجيل الأرقام في كتاب الشخصية، بشكل لا يمحى أبداً، يمكن تشبيهه بكتاب التسجيل الخاص بالملاك، والذي يقال إن هذا الأخير يسجل فيه أفعال الطبيعة الإنسانية البائسة، جيّدة كانت أو سيّئة»[٣].

أما موقع الرب، في هذه الخطة الأرضية، فيحتلّه صاحب المصنع بالطبع، أما دور الخطيئة فيستبدل بالدور الذي تلعبه الأحكام المسبقة على مساهمة كل واحد في الانتاج والأرباح. إن أسلوب أوين يأتي بكل بساطة، ليعطي شكلاً منتظماً ومعلناً لنظرة المهيمن إلى العمل الذي يقوم به المرؤوسون؛ في مثل هذه الحالة يكون الخطاب العلني قد أعطي طابعاً مرئياً وشفافاً. والحال إن البنية التراتبية التي تتسم بها سلسلة الأحكام العظيمة هذه، تكاد تكون أورولية، انطلاقاً من قدرتها على ردع كل العلاقات الأخرى وكافة معايير التقييم. فليتصور القارىء، للحظة، الأثر الرمزي الذي قد يمكن لخطة أوين أن تحوز عليه إن حدث لها أن قلبت. ليتصوّر القارىء مصنعاً يحمل فيه كل

رئيس حول رقبته تقييماً يومياً لسلوكه فرض عليه من قبل مرؤوسيه، ويشمل الأمر كافة المسؤولين وصولاً إلى أوين نفسه. ولاستكمال عملية القلب هذه، لنفترض بالطبع، ليفترض القارىء أن بإمكان المرء أن يتصور انقلاباً في قوة المعاقبة، بالتوازي مع العلاقات السيئة التي تحملها دفاتر أوين. انقلاباً لا يتوقف عند كون الحاصل إهانة علنية للمسؤول، بل يؤدي أيضاً إلى معاقبته وقطع راتبه، بل وحتى إقالته.

إن تعبير أوين العلني عن السيطرة والحكم، مثله في هذا مثل بقية طقوس التعبير عن السلطان، لا يصوّر وحسب وضعاً تراتبياً يكون هو في مركز القمة منه، بل إنه في الوقت نفسه يمنع من أن يتواجد في المسرح العلني أية نظرة بديلة لعلاقات الإنتاج. ومع هذا فإن بعض التعابير، وبعض الطقوس، تبدو أفضل صياغة ومضبوطة بشكل يجعلها أفضل من غيرها. ويبدو هذا الوضع، خاصة، وضع أية مؤسسة عريقة ذات احترام تقوم مطالبتها بالاعتراف بها وبحقها في السيطرة، إلى حدّ كبير على ارتباطها المتواصل والوثيق بالماضي. ومن هنا فإن عمليات تتويج الملوك، واحتفالات العيد الوطني، واحتفالات تكريم شهداء الحروب، تبدو كلها وكأنها أخرجت بشكل يجعلها تتفادى أية مفاجآت سيئة. ومثل هذا التعميم نفسه يمكن خوضه، فيما يتعلق باحتفالات يومية أقل شأناً تنتمي إلى ملكوت اللياقة والتهذيب الاجتماعيين. والحال أن قواعد اللياقة الاجتماعية تمثل، في نهاية الأمر، نوعاً من أنواع قواعد العلاقات الاجتماعية، وهي فرضت من قبل حماة الذوق والاتيكيت، بشكل يجعلها تسمح لمستخدميها بالتعاطي بشكل سليم مع الأجانب - ولاسيما - الأجانب من ذوي السلطان. ولكن حتى هنا، وكما يلاحظ بيار بورديو، فإن الأداء يكون مفتوحاً بقوة السلطة نفسها «إن التنازل القائم على أساس التهذيب، دائماً ما يحتوي على تنازل سياسي... إنه الضريبة الرمزية المفروضة على الأفراد»[٤]. والحال أن التنازل السياسي المعني هنا يكون أكثر ظهوراً، حين ينظر إلى عملية الشرخ الحاصلة في الحفاظ على قواعد السلوك بوصفها تعبيراً عن العصيان.

من المغري، هاهنا أن ننظر إلى تعابير السلطة وطقوسها على أنها بديل غير باهظ الكلفة، عن استخدام القوة القاهرة، أو على أنها محاولة لتعويم مصدر أصيل للسلطة أو للمشروعية كان قد قد حدث له أن تضاءل شأنه[٥]. والحقيقة أن التعبير الفعلي عن السلطة عن طريق الاستعراض يمكنه، عبر إضغائه انطباعاً بوجود فعلي للسلطة، وبوجود الرغبة في استخدامها، أن يوفّر على أصحاب السلطة اللجوء إلى العنف[٦].

ولنتخيّل، على سبيل المثال، مجتمعاً زراعياً مفروزاً فرزاً بيّناً، كان فيه

الإقطاعيون، لفترة من الزمن غير بعيدة، يمتلكون القوة القاهرة التي تمكنهم من اكتشاف ومعاقبة أي ضامني أراضي أو عمال يحاولون تحديهم (عن طريق الغش، أو التمنع عن دفع المداخيل، أو الضرائب، أو التمرد العلني، مثلاً). إن الإقطاعيين يظلون، طالما هم قادرون على رفع رؤوسهم وشهر سلاحهم، والاحتفال بأحداث القمع الماضية، والتصلب والتماسك ـ أي طالما أن رمزية قدرتهم على القمع المرئية، تظل على حالها قائمة على شكل سجون وإمكانيات معاقبة وتهديدات علنية ـ، يظلون قادرين على ممارسة نفوذ تخويفي، لا علاقة له البتة بحقيقة القدرة التي تتمتع بها النخبة الحالية. إن أي تعبير عن قوة صاحب الأرض، مهما كان حجمه صغيراً، من شأنه أن يكون كافياً للحفاظ على هالة السلطان لفترة من الزمن. وفي غياب أي مثال ملموس على ضعف يديه صاحب الأرض، يكون في إمكان سلطته أن تظل على حالها لا يجابهها أي تحدٍّ.

إن تواصل السلطة والهيبة تواصلاً ناجحاً يمكنه أن يظل قائماً ومحملاً بالنتائج، طالما أنه يظل قادراً على المساهمة في صياغة ما هو شبيه بالتحقيق الذاتي للنبوءة. فإذا كان المرؤوسون مؤمنين بأن رئيسهم قوي، فإن هذا الانطباع في حد ذاته هو الذي سوف يساعده على فرض نفسه ويساهم، بالتالي، في توطيد سلطته الفعلية. إن الظواهر كبيرة الأهمية في هذا المجال. ولعلّنا لا نغالي إن قلنا إن ادولف هتلر كان هو الذي زوّدنا بأوضح مثال على هذا الواقع «إن المرء لا يمكنه أن يحكم عن طريق القوة وحدها. صحيح أن القوة تكون عاملاً حاسماً، ولكن من المهم أيضاً أن يحوز المرء على ذلك العنصر النفساني الذي يحتاجه مروّض الحيوانات للسيطرة على حيوانه. إن على المحكومين أن يظلوا على قناعة بأننا نحن المنتصرون»[٧]. فيما بعد، آمل أن أبرهن على السبب الذي يجعلنا نشكك في قدرة العديد من النخب المهيمنة على «إضفاء طابع طبيعي» على سلطتها على هذه الشاكلة. أما هنا فإنه من المفيد أن نلاحظ أن جمهور مثل هذه العروض لا يكون المرؤوسين أو المحكومين وحدهم؛ فالنخب هي أيضاً تكون مستهلكة لأداءاتها الخاصة.

يمكن للمرء أن يفترض بأن أعضاء الجماعات المهيمنة يتعلمون أسلوب التصرف بكل تسلط وبقدر كبير من الثقة بالنفس، وذلك على مسار عملية ترسيخ المجتمع. فبالنسبة إلى الجماعات التي تحكم عن طريق الوراثة، من الواضح أن التمرين يبدأ مع الولادة: فالارستقراطي يتعلم كيف يتصرف كأرستقراطي، والبراهمي كبراهمي، والإنسان يتعلم كيف يتصرف كإنسان. أما أولئك الذين لا يرثون مواقعهم وراثة، فإن عملية تمرين ميدانية تكون مطلوبة لهم لكي يبدوا مقنعين في أدوارهم كرؤساء وأساتذة

وضباط جيش ومسؤولين كولونياليين. ومن الواضح أن عملية الأداء والتفوّق تكون محط تمرين شاق، موضوعه الانطباع الذي يتوجّب تركه لدى المحكومين والخاضعين، لكنها قادرة على تقوية شوكة الحاكمين في الوقت نفسه. وكما يلاحظ جورج أورويل في نصه «إطلاق النار على فيل» نلاحظ كيف أن تصرّف المرء بوصفه مسؤولاً كولونيالياً في مواجهة سكان البلاد الأصليين، أمر يمكنه أن يصبح محرضاً قوياً:

«إنني، إذ وجدت نفسي محاطاً بالجمهور المنصرف لمراقبتي، لم أشعر أنني خائف بالمعنى العادي للكلمة، أي على الشاكلة التي كان يمكنني أن أكون خائفاً بها لو كنت بمفردي. إن الرجل الأبيض لا ينبغي له أن يبدو خائفاً في حضور سكان البلاد؛ ولهذا يحدث له بصورة عامة ألا يشعر بأي خوف. إن الفكرة الوحيدة التي راحت تخطر في بالي لحظتئذ، هي أنه لو سارت الأمور على غير ما يرام، فإن هؤلاء البورميين الذين يبلغ تعدادهم مائتي شخص، سوف يرونني مطارداً، ممسكاً بي، مقتولاً وقد تحولت إلى مجرد جثّة مثلما هو حال ذلك الهندي أعلى التل. ولو حدث هذا فإنه لمن المحتمل لبعضهم أن يضحك. لكن هذا لا ينبغي له أن يحدث أبداً»[٨].

إن ما يفعله جورج اورويل خارج المسرح ـ أي الشيء الذي يمكن لخطابه المستتر أن يكونه ـ شيء، لكن تصرفه في مواجهة سكان البلاد الأصليين يجب أن يكون شيئاً آخر، يجب أن يجسد الأفكار التي تؤكد على أن السيطرة الكولونيالية أمر مبرر بشكل علني. وفي مثل هذه الحالة، يعني الأمر استخدامه لقوة نيرانه المتفوقة، استخداماً علنياً من أجل حماية السكان البورميين، ويعني الأمر قيامه بهذا بشكل يقترح أن مثل هذا التفوّق من جانبه، إنما هو جزء من واجبات المسؤول الكولونيالي. وهو يبدو لنا مستوعباً لرمزية اللعبة بحيث نراه يخشى تعرّضه للسخرية قدر خشية تعرضه للموت.

إن الوقوف على حلبة المسرح في مواجهة المحكومين، معناه ممارسة قدر كبير من النفوذ القوي على كلام المسيطر نفسه وعلى سلوكه. وإن لدى المسيطرين مسرحاً جماعياً يتعين عليهم الحفاظ عليه، بشكل يجعله غالباً، يشكل جزءاً من تعريفهم لذاتهم. وفي المقام الأول، فإنهم يشعرون بشكل دائم بأنهم إنما يؤدون دورهم أمام جمهور شديد الانتقاد، جمهور ينتظر بكل اشتياق أية إشارة تدل على أن اللاعبين بدأوا يفقدون سيطرتهم على الأمور. ونشير هنا إلى أن مراقبي الحياة في المزارع الجنوبية قبل الحرب الأهلية الأميركية، كانوا يلاحظون كيف أن كلام وتصرفات مالكي العبيد، كانت تتبدل بسرعة منذ اللحظة التي يدخل فيها عبد أسود الغرفة التي يجتمعون فيها[٩]. وكان الهولنديون في شرقي اندونيسيا، يلاحظون أن جماعات التوراجان التي

كانت تمتلك العبيد، كانت تتصرف بشكل مغاير تماماً لتصرفات الجماعات التي لا تمتلك عبيداً «إن جماعات تولاج، وتوآنداي، التي كان يتوجب عليها أن تبقى متنبهة دائماً لضرورة الحفاظ على هيبتها في مواجهة عبيدها، كانت لهذا قد تمكنت من الوصول إلى مستوى رفيع جداً من السيطرة على الذات، مستوى كان بإمكانها بفضله أن تبدي أمام الأجانب قدراً من التمدّن يفوق القدر الذي كان يمكن أن تبديه جماعات توييباتو، التي بسبب عدم إحساسها بوجود أي ضغط عليها، كانت تتصرف على سجيتها»[١٠] مهما يكن فإنه مهما كان مقدار الانطباع الذي يتركه واجب قيادة الجماعات على قادتها، فإن هذا الانطباع إنما يستهدف ما يخبئه بقدر ما يستهدف من خوف يوحي به.

التمويه

رئيس الشرطة: هل كان يعرف أنني أرتدي باروكة؟

القسيس: (موجهاً حديثه بدهاء إلى القاضي والجنرال) إنه الوحيد الذي لا يعرف أن الجميع يعرفون.

[جان جينيه، «الشرفة»]

في مسرحية جان جينيه «الحواجز» التي تدور أحداثها في الجزائر، يقتل عمال الزّراعة العرب، مراقبهم الأوروبي، حين تكتشف خادمته العربية أنه إنما كان يضع كتل قماش لتضخيم بطنه وردفيه لمجرّد أن يبدو ذا مظهر مرعب. وهكذا، حين يظهر ذلك السيد الأوروبي في حجمه الحقيقي، يزول الفزع عن العمال ولا يعودون خائفين منه. قد تبدو هذه الأمثولة غير منطقية، بيد أنها قادرة في الوقت نفسه على التقاط حقيقة أساسية تتعلق بعملية صياغة السلطة لمظهرها.

إن الحكام، عبر سيطرتهم على المسرح العام، يكونون قادرين على خلق مظهر يعطي صورة تقريبية لما يريدون بشكل مثالي، لمحكوميهم أن يروه. ومن هنا يأتي القناع ـ أو الدعاوة ـ الذي يستخدمونه ليضيف مزيداً من الحجم إلى حجمهم الحقيقي، لكنه في الوقت نفسه يكون قادراً على إخفاء ما قد يسيء إلى صورة عظمتهم وجبروتهم. ومن هنا ما نلاحظه.مثلاً من أن قبائل رعاة التوتسي، التي كانت تمارس سلطة إقطاعية على قبائل الهوتو الزراعية في رواندا، كانت تزعم دائماً أنها تعيش فقط على السوائل التي تنتجها قطعانها ـ منتجات الحليب والدم ـ وإنها لا تأكل اللحم أبداً[١١]. كانوا يعتقدون أن هذه الحكاية تجعلهم يبدون مرعبين ومنتظمين في أعين أبناء

قبائل الهوتو. لكن الحقيقة تقول لنا إن التوتسي كانوا يحبون اللحم ويأكلونه بنهم سراً، حين يستطيعون ذلك. أما حين يقبض عليهم الهوتو بالجرم المشهود وهم يتناولون اللحم، فيقال إنهم كانوا يجبرونهم على الحلفان بكتم السرّ. وإنه لفي وسع المرء أن يدهش كثيراً إن لم يكن الهوتو، داخل أحيائهم الخاصة بهم، يجدون لذة كبيرة في السخرية من نفاق سادتهم التوتسي،، فيما يتعلق بمسائل الطعام. ومن ناحية أخرى يبدو من الأمور ذات الدلالة، أن الهوتو كانوا في ذلك الحين، لا يغامرون بأن يدلوا بأي تصريح علني عن تناول التوتسي للحم، بحيث إن الخطاب العلني كان يجري كما لو أن التوتسي يعيشون حقاً على تناول السوائل.

نمط مشابه من التصرف يمكننا أن نتلمسه في العلاقات العلنية بين طبقة الهندوس رفيعة المكانة، وبين المنبوذين. فمن ناحية رسميّة تنحكم العلاقات بين الطرفين عبر طقوس متطوّرة ترتبط بالطهارة والتلوّث النسبيّين. وطالما أن هذا الواقع العلني يبقى قائماً، يشعر العديد من البراهما، كما يبدو، بأنهم أحرار في خرق الأعراف سراً. ومن هنا يشعر المنبوذ بلذة فائقة حين يتمكن من جعل مستهلكي الطبقات الأرفع يأكلون معه ويستخدمون ثيابه، ويتصرّفون دون أن يؤاخذهم على ذلك أحد، شرط أن يظل كل هذا السلوك قائماً خارج المسرح، في منطقة محصورة[١٢]. ويبدو أنه لا يهمهم كثيراً، مثلهم في هذا مثل قبائل التوتسي، أن تنتشر أخبار هذا الخرق للواقع الرسمي في أوساط محكوميهم. في الظاهر يبدو أن ما يهمهم هو ألا يصار إلى الإفصاح علناً عن مثل ذلك السلوك، وألا تنتشر أخباره في مكان يمكن له أن يلحق الخطر بالحكاية الرسمية[١٣]. فقط حين يصار إلى إعلان التناقضات بصورة علنية، يصبح من الضروري أخذها في الحسبان علنياً.

في حالات قصوى قد يحدث لبعض الوقائع، حتى ولو عرفت على نطاق واسع، أن يكون من الأفضل لها ألا تذكر في مجالات علنية ـ مثلاً: معسكرات العمل الإجباري في الإتحاد السوفياتي، حتى مجيء شفافية غورباتشيف. هنا يتعلق الأمر بمحو حقائق يعرفها كل إنسان تقريباً، من عالم الخطاب العلني. والحال أن الشيء الذي ينمو في ظل مثل هذه الظروف يكون نوعاً من الثقافة الإزدواجية: الثقافة الرسمية الحافلة بكل أنواع التورية والصمت والسطحية؛ والثقافة غير الرسمية التي يكون لها تاريخها الخاص، وأدبها وشعرها الخاصان، ولغتها الخاصة وموسيقاها ومرحها ومعرفتها الخاصة بالنواقص وضروب الفساد وضروب التفاوت التي ـ مرة أخرى ـ قد تكون معروفة على نطاق واسع لكنها تدخل أبداً في حيز الخطاب العام.

في بعض الأحيان، يقال إن علاقات القوى الرسمية لا تكون مجرد عنصر رمزي أو علني يعبّر عن السيطرة العامة، بقدر ما تكون مجرد استراتيجية تمويهية تخفي افتقار السلطة لقوتها. وسوزان روجرز تطبق هذا التصور ومنطقه على العلاقات الموروثة داخل الجماعات الفلاحية بشكل عام، وداخل جماعات فلاحي منطقة اللورين الفرنسية بشكل خاص[١٤]. إن التقاليد الثقافية، مثلها في ذلك مثل القوانين، تعطي السلطة والهيبة للذكور الذين يمسكون بين أيديهم بكافة مقاليد السلطة الرسمية، بينما تكون سلطة النساء في القرية «سلطة أكثر فعلية» لكنها في الوقت نفسه، مستترة وغير رسمية. وتقول روجرز إن الذكور يرضون بهذا الواقع طالما أن ليس ثمة أي تحد علني يقف في وجه سلطتهم، وطالما أنهم يبقون مخوّلين بتسيير دفة الأمور. بيد أن الاستنتاج من هذا بأن الحقائق العملية غير الرسمية تجعل من سلطة الذكور مجرد سلطة كونية متبخرة، معناه نسيان أن هذه التنازلات الرمزية، هي في نهاية الأمر «تنازلات سياسية» كذلك، ومعناه نسيان واقع أن إعطاء النساء إمكانية أن يمارسن سلطتهن من وراء حجاب يؤكد على سلطة حكم الذكور الرسمية بوصفهم القابضين الحقيقيين على السلطة، إنما هو تكريس - ولو أعرج - لاستمرارية سيطرة الرجال على الخطاب العلني[١٥]. إن ممارسة السلطة باسم فريق آخر، يتضمن على الدوام خطر أن يقوم أصحاب الحق في السلطة رسمياً، بمحاولة المطالبة لأنفسهم بجوهر هذا الحق، إضافة إلى حصولهم على شكله[١٦].

التوريات والنعوت

إذا كان جانب من الخطاب العلني الذي تفحّصناه، يخدم إما في تعظيم الرهبة التي تبقى محاطة بالنخبة الحاكمة، أو في الحفاظ على بعض الحقائق الاجتماعية بعيدة عن ميدان العلن، فإن ثمة جانباً آخر يخدم في تجميل سمات السلطة التي لا يمكن إنكارها. وبسبب الافتقار إلى الكلمة أفضل سوف أستخدم هاهنا المصطلح الذي ابتكره بورديو للإطاحة بهذه المسألة وهو مصطلح «التورية» Euphemization[١٧].

والحال أنه في أية مناسبة يلتقي فيها المرء بعنصر التورية في الاستخدام اللغوي، يكون هذا الاستخدام إشارة لا تخطىء إلى وقوع هذا المرء على موضوع في منتهى الحساسية[١٨]. إن عنصر التورية يستخدم عادة للتعميم على شيء ذي قيمة سلبيّة، أو من شأنه أن يتبدّى مربكاً إن تمّ الإفصاح عنه بشكل علني. وعلى هذا النحو مثلاً نجد أنفسنا نمتلك جملة من التعابير (المصطلحات)، على الأقل في الثقافة الأنغلو - أميركية، تستخدم التعبير بشكل تورية عن المكان الذي يبوّل فيه المرء أو يقضي غرضه: «جون»،

غرفة الاستراحة، محطة الراحة، بيت الماء، المغسلة، إلى آخر ما هنالك. والحقيقة أن فرض التوريات على الخطاب العلني يلعب دوراً مماثلاً في وضع قناع على حقائق السيطرة القبيحة، مما يعطيها سمة غير سيئة ومدموغة بطابع صحي. وعلى وجه الخصوص، يكون القصد من التوريات أن تستخدم للتعميم على ممارسة الإكراه. وهنا نلاحظ أن قائمة تضم العديد من التوريات التي تخطر في البال مصحوبة ببدائل أشد قسوة وأقل حيادية، يمكنها أن تعبّر عن الاستخدام السياسي لتلك التوريات:

«فرض السلام» للتعبير عن الهجوم المسلح وما يصحبه من احتلال.

«التهدئة» للتعبير عن إلباس المعارض أردية المجانين.

«العقاب الأقصى» للتعبير عن عملية الإعدام السياسي.

«معسكرات إعادة التأهيل» للتعبير عن السجون التي يوضع فيها المعارضون السياسيون.

«تجارة أخشاب الأبنوس» للتعبير عن تجارة العبيد في القرن الثامن عشر(١٩).

إن كل مصطلح يرد في أول السطر، إنما هو مصطلح مفروض من قبل الحاكم على الخطاب العلني لوضع قناع سليم يغطي نشاطاً أو واقعاً يكون من شأنه الإفصاح عنه أن يؤذي الكثيرين. وكنتيجة لهذا، تصبح الأوصاف المستخدمة للغة العادية أكثر ارتباطاً بملكوت اللغة الرسمية وأكثر تحدراً عنها.

وفي كل مرة يكون فيها متاحاً للتورية الرسمية أن تهيمن على كافة الروايات الأخرى المغايرة لها، يكون على المحكومين أن يرضوا علناً بالاحتكار الذي يمارسه الحاكمون على المعرفة العلنية. يقيناً، أنه قد يكون في إمكانهم أن يحسوا أنهم يتمتعون بإمكانية خيار محدودة، ولكن طالما يظل الاحتكار السلطوي، قائماً لا يعارضه أحد بشكل علني، لا يكون عليه أبداً أن «يبرر نفسه»، ولا يكون عليه أن يجيب على أي سؤال. ولنأخذ، على سبيل المثال، مسألة «البطالة» المستخدمة بشكل واسع في الاقتصاديات الرأسمالية. فحين يطرد أصحاب العمل العمال، يكون بإمكانهم أن يستخدموا للتورية على فعلتهم، تعابير مثل: «لقد اضطررنا لتركهم يرحلون». وبهذا يسعون، عبر جملة قصيرة واحدة، إلى إنكار مسؤوليتهم عن الأمر كأرباب عمل، ما يترتب عليه أنه لم يكن أمامهم أي خيار آخر يتعلق بهذا الأمر، وبعد ذلك يفرضون الانطباع بأن العمال المعنيين قد صرفوا بشكل رحوم، لا ككلاب. بيد أن العمال الذين صاروا الآن عاطلين عن العمل، باتوا أكثر قدرة على استخدام لفظية أكثر وضوحاً: «لقد طردوني»، «لقد تخلّصوا مني»، «لقد

صرفوني»، بل وبات بإمكانهم أن يطلقوا على ظالميهم ألقاباً مثل «أولاد الزنا هؤلاء...». فالحال أن الأشكال اللغوية ترتبط كثيراً بهوية المرء الذي وقع عليه الفعل. فنحن حين نستمع إلى تعابير مثل «تقليص القوى» و «التخفيف» و «أعداد زائدة» و«ترك الناس يرحلون» نفهم من فورنا ماهية الناس الذين يجري الحديث عنهم. ولكن حين تظل أوصاف التورية هذه قائمة، يبقى الوصف العلني قائماً.

أما أن تكون أفعال الوصف هذه ذات محمول سياسي فأمر لن يكون من شأنه أن يُفاجىءَ أحداً. المسألة تبقى في معرفة المدى الذي تصل إليه الأوصاف المهيمنة في عملية احتكار الخطاب العلني. ففي القرية الماليزية التي سبق لي أن درست أوضاعها، تبين لي أن القرويين الفقراء الذين يحصدون لصالح جيرانهم الموسرين يتلقون، إضافة إلى أجورهم، مكافآت إضافية تكون على شكل حبوب. صحيح أن تلك المكافأة كانت ذات علاقة مباشرة بالنقص الحاصل في أعمال الحصاد يومها، غير أن الأثرياء راحوا يطلقون على تلك الهبة اسم «الزكاة». بما أن «الزكاة» تعتبر شكل برٍّ إسلامي يعطي لمقدم الزكاة سمعة الإنسان التقي والورع في كرمه، كان في مصلحة المزارعين الأثرياء، أن يصفوا تلك المكافأة بأنها «زكاة». غير أن عمال الحصاد لم يفتهم، من وراء ظهر القرويين الأثرياء، أن يعتبروا تلك المكافأة الإضافية جزءاً لا يتجزأ من أجورهم، أي أنها لا تزيد قيد أنملة عما كان يتوجّب عليهم أصلاً أن يحصلوا عليه كأجر على العمل الذي قاموا به. ومع هذا، فإن توازن القوى، داخل القرية كان من الميل لصالح الأثرياء، بحيث إن الحصّادين امتنعوا، بشكل حكيم، عن إبداء أي احتجاج على الوصف الذي أطلقه الأثرياء، على المكافأة التي أعطيت لهم. وعلى هذا النحو ساهم المزارعون الفقراء، عبر تركهم للأمور تسير كما يحلو لها، وعبر عدم إبدائهم أية معارضة، وعبر التصرّف بشكل علني وكأنهم يقبلون بذلك الوصف، ساهموا ـ إن جاز لنا القول ـ في ترسيخ احتكار النخبة القروية للخطاب العلني.

إن التوريات بالمعنى الدقيق الذي استخدم به هذا المصطلح ـ كتعبير عن صياغة أصحاب السلطة الحاكمة للأوصاف والمظاهر بالشكل الذي يتناسب مع مصالحهم ـ لا تنحصر في اللغة وحدها. بل يمكن أن تكون في التصرّفات، وفي الهندسة، وفي الأفعال الطقوسية والاحتفالات العامة، وفي كافة المناسبات الأخرى التي يمكن فيها لصاحب السلطان أن يعبر عن سيطرته كما يحلو له. ونحن إذا أخذنا كل هذه العناصر ملمومة إلى بعضها بعضاً سنجد أنها تمثل الصورة التقريظية الذاتية التي ترسمها النخبة الحاكمة لنفسها.

وفي هذه الحالة، كما في غيرها، من الواضح على أي حال أن هذه الصورة لا يمكن لها أن توجد من دون أن يكون لها ثمن سياسي، بالنظر إلى أن مثل تلك الأقنعة يمكن لها أن تصبح مصدراً سياسياً بالنسبة إلى المحكومين. فالحال أن المجموعات الحاكمة قد تطالب، كما سوف نرى بشيء من التفصيل لاحقاً، بأن تعيش تبعاً للصورة المؤمثلة التي رسمتها لنفسها في أعين الخاضعين لها[٢٠]. فهي إذا عرّفت أجراً مدفوعاً بأنه فعل من أفعال البرّ، سيكون من شأنها أن توصف علناً بأنها خالية من أية رأفة أو كرم إن هي فشلت في لحظة ما في تقديم أية «هبات». فإذا كان القيصر يصور كشخص جبار وفاعل خير بالنسبة إلى الأرقاء، فإنه قد يجد نفسه مضطراً لإعفاء هؤلاء من دفع الأعشار والضرائب في مواسم الجفاف. وإذا كان من شأن «ديموقراطية شعبية» أن تزعم بأنها إنما وجدت لكي تعمل بما فيه صالح الطبقة العاملة، فإنها ستصبح غير قادرة، وبكل سهولة، على تبرير تحطيمها للإضرابات التي تقوم بها الطبقة العاملة، أو وضعها البروليتاريين في السجون. من المؤكد أن ثمة مواقف يكون فيها مجرد إبداء أي نوع من أنواع النفاق، معناه سلوك درب المجازفة المعنوية. وخلاصة هذا كله، على أي حال، فحواها أن الأقنعة التي يضعها الحاكمون على وجوههم تصبح، في أوضاع معينة، أفخاخاً تترصّدهم.

وفي النهاية نلاحظ كيف أن القدرة على تسمية الملفوفة وردة، وفرض هذا الاسم في الساحة العامة، تستتبع القدرة على فعل ما هو معاكس لهذا، أي تضخيم النشاطات أو الأشخاص الذين قد يبدو عليهم أنهم يطالبون بالتساؤل حول حقيقة الحقائق الرسمية. وثمة أنماط شديدة الوضوح من عمليات التضخيم هذه، حيث نجد السلطة تطلق على المتمردين الثوريين اسم العصابات والمجرمين، و«الموليغان»، في محاولة منها لحرف انتباه الرأي العام عن المطالب السياسية التي يطالب بها أولئك الثوار. أما الممارسات الدينية التي تجابه بعدم الرضا، فسيكون من شأنها أن توصف بأنها هرطقات، وممارسات سحرية، وبدع شيطانية. أما التجار الصغار فإنهم قد يجدون أنفسهم وقد التصقت بهم صفة «البورجوازية الطفيلية الصغيرة». ولقد برهن ميشال فوكو بقوة على الكيفية التي أسبغ فيها، ظهور الدولة الحديثة، على هذه العملية سمات طبية وجعلت غير شخصية على الإطلاق. حيث إن مصطلحات مثل «الانحراف» و«الإجرام» و«المرض الخطير» تبدو وكأنها ترتبط بلغة التضخيم الشخصية لتنتزع عنها الصفات الأخرى، غير أنها تكون في الوقت نفسه قادرة على تهميش المقاومة باسم العلم.

الإجماع

إن الوظيفة الرابعة من وظائف الخطاب العلني تكمن في خلق الانطباع بالإجماع لدى الجماعات الحاكمة، والانطباع بوجود الرضى والقبول لدى الجماعات المحكومة. ونلاحظ في أي مجتمع زراعي مفروز طبقياً بشكل شديد الوضوح أن ثمة حقيقة حادة تحيط بهذا الزعم. فالسادة الاقطاعيون، والنبلاء، وأصحاب العبيد، والبراهمانيون، على سبيل المثال، يرتبط كل فريق منهم بأبناء جلدته عبر عملية اندماج ثقافي، تعززها التحالفات عن طريق الزواج، والشبكات الاجتماعية، والمناسبات الرسمية، التي تمتد لتشملهم على صعيد الإقليم، إن لم يكن على الصعيد القومي ككل. وهذا الاندماج الاجتماعي يكون من شأنه أن ينعكس في لهجة الكلام، وفي الممارسات الطقوسية، وفي المطبخ وفي ممارسات اللهو. مقابل هذا نلاحظ كيف أن الثقافة الشعبية، غالباً ما تكون أكثر تجذّراً، على صعيد محلي، بالنسبة إلى لهجة الكلام والممارسات الدينية والأزياء، وأنماط الاستهلاك وشبكات القرابة العائلية[٢١]. وعلى أي حال، بإمكاننا أن نرى، خلف حقائق هذه المسألة، أن الكثير من أبناء الجماعات الحاكمة يبذلون الكثير من الجهد لكي يرسخوا لدى العامة صورة واضحة لتلاحمهم أو لإيمانهم المشترك. ومن هنا نرى كيف أن الخلافات التي تقع بينهم، والسجالات غير الرسمية، والتعليقات الحادة، تبقى عند الحدود الدنيا، ـ وحين يكون ذلك ممكناً ـ تتم مصادرتها خارج مجال رصد الآخرين ـ داخل غرف المدرسين، في حفلات العشاء التي تقيمها النخبة، في نوادي الأوروبيين في المستعمرات، في نوادي الضباط، وفي نوادي الذكور كما في طائفة واسعة من الأماكن، التي قد لا تكون رسمية تماماً لكنها محمية بشكل جيد عادة[٢٢].

إن فوائد إلغاء الخلافات بعيدة عن نظر العامة، جلية بما فيه الكفاية. فإذا كان الحاكمون على خلاف حاد بين بعضهم بعضاً، وكان هذا الخلاف جوهرياً، سيترتب على ظهور ذلك الخلاف، إضعافهم، ما يجعل المحكومين قادرين على استغلال ضروب الفرقة بينهم من أجل إعادة التفاوض حول بنود خضوعهم. ومن هنا فإن واجهة فعلية تعبّر عن التلاحم فيما بينهم تكون ضرورية من أجل ترسيخ مظهر سلطة النخب، وبالتالي من أجل التأثير على الحسابات التي قد يمكن للمحكومين أن يحسبوها بصدد المخاطر الكامنة دون عدم امتثالهم أو إبدائهم أي شكل من أشكال التحدي. ونذكر هنا أن القيصر الكسندر الأول، اهتم عند بداية القرن التاسع عشر، بالتأكد من أن حاجته لفرض الامتثال على النبلاء، في بلاطه ستتم الاستجابة لها بشكل لا يترتب عليه أن يبدو

القيصر وكأنه يقف إلى جانب الأرقاء ضد أصحابهم. وعلى هذا النحو أرسلت أوامر سرية إلى حاكمي المناطق تطلب منهم أن يجروا تحقيقات سرية غايتهاالكشف عن أولئك النبلاء الذين يبالغون في إبداء القسوة واللاإنسانية تجاه العبيد. لقد كان القيصر مدركاً كل الإدراك لواقع أن أية مكاسب رمزية قد تنتج عن موقفه الأبوي، قد يكون من شأنها، لو نقلت إلى الساحة العامة، أن تهن أمام ثقل الاستفزاز والتحدي الذي قد يحرّكه أي مظهر من مظاهر الفرقة بين أبناء النخبة الحاكمة[٢٣].

غير أن هذا كله لا يستتبع، طبعاً، القول بأن مجرى النشاط العلني بين الحاكمين والمحكومين ليس سوى لوحة سلطوية ترمز إلى تراتبية السلطة. صحيح أن التواصل المتواتر ـ ولا سيما في المجتمعات المعاصرة لنا ـ لا يمكنه بأي حال أن يؤثر، تأثيراً عملياً، على علاقات القوى؛ ومع هذا فإن من الصحيح أن القابضين على السلطة، لا يمكنهم تحت أي شكل من أشكال السيطرة، إلا أن يبذلوا جهوداً جبارة من أجل إبقاء أية خلافات تقوم بينهم بصدد مطالبتهم بالسلطة، خارج أسماع العامة. ولعل ما يعزّز من قوة سيطرتهم أن يكون الانطباع بوجود الإجماع متجاوزاً حلقتهم كحاكمين ليشمل حلقة المحكومين أيضاً. ونحن بإمكاننا، بالطبع، أن نستعرض مثل هذا الأمر بوصفه العنصر المسموع والمرئي للإيديولوجية المهيمنة ـ الاحتفالات التي تعطي عملية التورية مناخاً من المصداقية. فإذا كان ضامنو الأراضي الإقطاعية يحملون رغبة في الحصول على إيجارات للأرض أعلى مما يحصلون عليه، سيكون من مصلحتهم بالطبع أن يباحثوا المستأجرين كلاً على حدة، تقديم التنازلات لهم بدلاً من أن يتجابهوا معهم علنياً. إن أهمية تفادي أي خلاف علني ينتج عنه فعل عدم الطاعة، لا تنبع فقط من تلك الاستراتيجية التي تقوم على مبدأ «فرق تسد»؛ فالحال أن عدم الطاعة المثار بشكل علني يمثل تناقضاً درامياً يلوح فوق سطح السلطة الهادئة المتخذة طابع تورية لا شك فيه[٢٤].

ضمن هذا الإطار تصبح جريمة «الطعن في الذات الملكية» التقليدية، أمراً شديد الخطورة حقاً. فالحقيقة أن أنماط السيطرة بإمكانها أن تغض الطرف عن مستوى مرتفع، بشكل معقول، من مستويات المقاومة العملية، طالما تظل هذه المقاومة بعيدة عن أن يتم الاعتراف بها علناً وبشكل لا يحمل أي لبس أو إبهام. أما إذا عرفت على نطاق العلن وبدت بكل وضوحها، فإنها تتطلب عندئذ رداً علنياً، إذا كان من المطلوب إرجاع الوضع القائم، بشكل رمزي، إلى وضعيته السابقة.

في هذا المجال نلاحظ كيف أن إعادة توطيد علاقات القوى بشكل رمزي قد

ينظر إليها انطلاقاً من الأهمية المعطاة لممارسات الإعتذار العلني. فأرننغ غوتمان، في تحليله النبيه لبنية النظام الاجتماعي المصغرة، درس أهداف ممارسات الاعتذار العلني[٢٥]، حيث نراه يقول إن المحكوم، الذي كان قد حدث له أن خرق أعراف السيطرة بشكل علني، يجد نفسه مجبراً على أن يعلن، عن طريق الإعتذار العلني أنه يتبرأ كل التبرؤ من أي ضرر ألحقه، معيداً التأكيد على القواعد التي خرقها. أي أنه، بكلمات أخرى، يقبل علناً، بحكم رؤسائه عليه بأن فعلته تعتبر إهانة للنظام القائم، ويقبل استتباعاً لذلك، وبشكل حتمي، الرقابة أو المعاقبة التي تفرض عليه تبعاً لذلك. والموضوع هنا ليس، بالطبع، موضوع صدق الرجل في تراجعه واستنكاره لما فعله، طالما أن الاعتذار يبدو هنا بوصفه الخطاب العلني المعبّر عن الامتثال الظاهر. إن الضرائب قد تكون مجرد ضرائب رمزية، لكنها تكون في العادة ثقيلة الوطء على أولئك الذين تفرض عليهم. أما حكايات العبيد التي وصلتنا من جنوب أميركا قبل الحرب الأهلية، فإنها تشدد على الاهتمام الكبير الذي كان يسبغ على عمليات مطالبة العبيد بالصفح عنهم بشكل طقوسي، حين يكونون على وشك أن يتم الاقتصاص منهم بسبب تمرد أبدوه. فقط كان لا يخفف من حجم العقاب على العبد إلا إظهاره كل آيات «الوضاعة» أمام سيده، وأمام العبيد الآخرين الذين يكونون قد جمعوا لتلك الغاية[٢٦].

في قرننا العشرين هذا، ربما كان الاستخدام الأكثر تطرفاً للاعتذار والاعتراف العلني ـ والذي لم يكن يحول دون «الجاني» والإعدام على أي حال ـ هو ذاك الذي كان يتم عند أواخر سنوات الثلاثين أيام التصفيات الستالينية والمحاكمات الاستعراضية. يومها لم تكتف السلطة بأن تُظهر بأن الإجماع العقائدي هو من ارتفاع المستوى بحيث يحميها، بل كان الحزب لا يكتفي بسحق المنشقين؛ كان على الضحايا أن يعلنوا أمام الملأ عن قبولهم بحكم الحزب عليهم. أما أولئك الذين كانوا غير راغبين في الاعتراف علناً، بشكل يعيد اللحمة إلى المسيرة الرمزية قبل الحكم عليهم، فكانوا يختفون كلياً[٢٧].

من وجهة نظر المحكوم، من الواضح أن الاعتذار يمثل، في أغلب الأحيان، وسيلة مقتصدة نسبياً، للإفلات من النتائج الأكثر سوءاً التي كان من شأنها أن تترتب على الضرر الذي ألحقه بالنظام القائم. وقد يكون الاعتذار، ضمن هذا الإطار، مجرد تكتيك يمارس بشكل لئيم تحت ضغط قاس. ومرة أخرى، لا بدّ أن نقول بأن مشهد الامتثال وسلوك درب الطاعة هو الذي يهم هنا ويتم التركيز عليه. إن إبداء الندم، والاعتذار، وطلب الصفح، وبشكل عام، إبداء الرغبة الرمزية في إصلاح الذات، تعتبر

كلها في كل مسار سيطرة، عنصراً أكثر حيوية بكثير من عنصر المعاقبة نفسه. إن المجرم الذي يعبّر عن ندمه على الجريمة التي اقترفها، يكسب في مقابل مساهمته الضئيلة في الإصلاح الرمزي لمسار النظام القائم، تخفيفاً لعقابه. والشيء نفسه ينطبق، بالطبع، على الطفل الذي سلك سلوكاً سيئاً، لكنه عمد بعد ذلك إلى القول بأنه آسف وبأنه لن يقدم على مثل هذا السلوك بعد ذلك أبداً. إن ما يعرضه هؤلاء الممثلون هنا إنما هو لتأكيد خطابي آت من الأسفل، يبدو شديد الفائدة بالنظر إلى أنه يساهم في خلق الانطباع بأن النظام الرمزي مقبول طواعية، حتى من قبل أقل العائشين في ظله مكاسباً.

لكي ندرك السبب الذي يجعل دفع الضرائب الرمزية أمراً شديد الحيوية والأهمية بالنسبة لاقتصاد السيطرة المعنوي، علينا فقط أن نتأمل في النتائج الرمزية التي تتمخض عن عملية مقاطعة دفع الضرائب الرمزية. فلو حدث أن امتلأت أروقة المحاكم بالمجرمين المتمردين والمتحدّين، ولئن رفض الأرقّاء بكل عناد أن يذلّوا أنفسهم، ورضي الأطفال بأن يقع فيهم العقاب بكل زخمه رافضين إبداء أي ندم على ما فعلوا، فإن تصرّفهم جميعاً سيتبدى كإشارة تدلّ على أن الحكم القائم ليس أكثر من طغيان - ليس أكثر من ممارسة للسلطة بشكل ناجح ضد محكومين يكونون أضعف من أن يسقطوا تلك السلطة، ولكنهم يكونون في الوقت نفسه من الكبرياء بحيث يتحدّونها بشكل رمزي. ومن المؤكد أن النخب الحاكمة تفضل أن يكون ثمة تعبير طوعي عن القبول بأعرافها. ولكن حين لا يكون هذا التعبير متوافراً، سوف تلجأ للحصول ولو على ما يبدو شبيهاً بالطاعة الصادقة، في كل مرة يتاح فيها هذا.

الاستعراضات ضد التجمعات/
التجمعات المباحة والتجمعات المحظورة

ما من شيء يمكنه أن يعبّر عن الخطاب العلني، كما يريد له الحاكم أن يكون، بمقدار ما تعبّر عنه الاحتفالات الرسمية التي ينظمها الحاكمون للاحتفال بحكمهم وإعطائه طابعاً مسرحياً. فالواقع أن الاستعراضات، وحفلات الافتتاح، والمسيرات، وحفلات التتويج والجنازات توفر لأفراد الجماعات الحاكمة أفضل الفرص لوضع أنفسهم على شكل استعراض، بالطريقة التي يرتأونها لأنفسهم. أما تفحص بنية مثل هذه الاحتفالات فوسيلة مميزة للدخول في «الذهنية الرسمية».

إن نظرة سريعة، على طريقة ميشال فوكو، نلقيها على الاحتفال الذي جرى مؤخراً لمناسبة الذكرى العاشرة لـ «تحرير» لاوس، عن طريق الحزب الشيوعي اللاوسي

(الباتيث لاو)، خلال شهر ديسمبر (كانون الأول) ١٩٨٥، يمكنها أن تقول لنا بعض الأشياء حول أسلوب النخب في إضفاء طابع درامي على وجودها[٢٨]. لقد كان الاستعراض نفسه نسخة مصغرة ومختصرة على الطريقة الفيتنامية، لاحتفالات الأول من مايو (أيار) في الساحة الحمراء في موسكو أمام الكرملين. قبل يوم الاحتفال بأسابيع كانت خطوات عديدة قد اتخذت لتأمين نوع من الأداء الهادىء؛ ففُرض منع التجول، وعلقت البيارق، وأعيد طلاء البنايات، كما أعيد تمهيد أرضية مكان العرض، بالقرب من معبد «ثان لوانغ» البوذي الهام، بالإسمنت، أما الذين تبين أن ليس لديهم سكن شرعي أو عمل مشروع في المدينة فقد تمّ إلقاء القبض عليهم. مقابل هذا تمّ تعيين جمهرة متواضعة من الكادرات والموظفين تمّ إحصاء أفرادها وطلب إليهم أن يتجمعوا عند الساعة الرابعة من صباح اليوم المعين. وكما هو الحال من الساحة الحمراء، كانت هناك منصة رئيسية رتّبت فوقها أماكن لأعيان النظام تبعاً لسلم أهميتهم: الأمين العام للحزب الشيوعي كايزون في الوسط، يحيط به زائرون مهمون من الدول الأجنبية: لي دوان من فيتنام، هنغ سامرين من كمبوديا، والأمير سوفانا نوفونغ، وهكذا دواليك تبعاً لترتيب يشمل القيادات اللاوسية ومبعوثي الدول الاشتراكية الأخرى.

في المسيرة، ومرة أخرى كما يحدث في الساحة الحمراء، كان هناك الجيش أولاً، تبعاً لوحداته، ثم رجال الشرطة، ثم العمال اللاوسيون بثيابهم الموحدة (ليس الفلاحون، بل البروليتاريا اللاوسية الوهمية). ومن الطريف أن كل المشاركين في المسيرة كانوا يلبسون في أياديهم قفازات بيضاء. بعد هؤلاء جميعاً أتت صفوف المدرّعات الحتمية، والعربات العسكرية، وسرب من طائرات الميغ النفاثة التي تشكل جزءاً من القوات الجوية اللاوسية المتواضعة. وفي المؤخرة كان هناك القدامى المخضرمون، ورجال الكشفية بقبعاتهم الحمراء، والراقصات اللاوسيات، ووحدات من المنظمات النسائية، ومجموعات تمثل كل وزارة من الوزارات. بعد ذلك فيما كانت الخطب اللازمة حول ماضي الحزب المجيد، والبناء الاشتراكي، والمهمات المقبلة والتضامن الاشتراكي الأممي تصدح، كان الحضور اللازمون، كذلك، يتمسكون أكثر وأكثر باللافتات التي يحملونها ويلقون ثقلهم عليها. ويمكن الافتراض على أي حال بأن العرض كله كان مجرد محاولة لأن ينسخ على ضفاف نهر الميكونغ، ما كان، زعماء الحزب يتذكرون أنهم شاهدوه في عروض مشابهة شهدتها طقوس «الكنائس الأرفع» في هانوي، في موسكو وربما حتى في بكين.

من المرجح أن أكثر الأمور لفتاً للنظر على صعيد هذا الاستعراض الرهيب

(بالنسبة إلى لاوس على الأقل) للتلاحم والسلطة، يكمن حقاً في أن ما من أحد قد أتى ليشاهده، باستثناء أولئك الذين كانوا يعتلون المنصة والآخرين الذين كانوا يشاركون في المسيرة. بمعنى أكثر وضوحاً: كان الممثلون هم هم الجمهور. كان من الواضح أننا هنا أمام طقوس ينظمها حزب الدولة اللاوسي لنفسه فقط. ويمكن للمرء أن يفترض بأن غايته إنما كانت تكمن في إقناع المشاركين فيه بأنهم يشكلون جزءاً من أخوية دول شيوعية أكثر اتساعاً، تتمتع بسيطرة وامتثالية وغائية وجبروت يكشف العرض عنها. يخدمهم الاحتفال في ربطهم بماركس ولينين وبالدول الماركسيّة ـ اللينينية بالطريقة نفسها التي يخدم، أي احتفال ريفي، في ربط الريفيين المسيحيين بالمسيح والرسل وروما. ومن الظاهر أن تلك الروابط لم تكن تعني شيئاً كثيراً بالنسبة إلى شعب فيينتيان المدني، الذي كان قد تجمع بشكل غير رسمي، ألوفاً مؤلفة قبل أيام، وفي الساحة نفسها، من أجل الاحتفال بأكثر مهرجانات البوذية شعبية على مدار السنة. والمهم يومها أن ذلك الجمهور الذي جمع نفسه بنفسه كان سرعان ما فرق قبل دخوله أراضي المعبد.

إن نشاطاً طقوسياً من ذلك النوع، على الرغم من استحالة اعتباره طقساً خاوي المعنى، ما كان من شأنه أن يلفت أنظارنا لو كانت تلك هي تظاهراته الوحيدة. ومع هذا فإن مجاز الاستعراض يبدو كأنه يكشف عن سمات أخرى من سمات الحياة الرسمية اللاوسية، مثل بنيةِ الإنتاج الزراعي. في دولة ماركسية تستحق هذا الاسم، من المعروف عادة أن وحدات الانتاج الزراعي تكون مزارع جماعية، فإن لم يتحقق هذا، تكون تعاونيات ترعاها الدولة. في وجه مثل هذا الأسلوب ثمة في لاوس صعوبات عديدة قائمة، حيث تتم زراعة الأرز الجاف عن طريق مزارع عائلية صغيرة الحجم، وحيث تنتج زراعة الأراضي العالية، في أغلب الأحيان، نوعاً معيناً متبدلاً من الأرز. وفي الوقت الذي لا يكف البيروقراطيون اللاوسيون عن إبداء شكواهم من تخلف الزراعة اللاوسية ومن تخلف المزارعين أنفسهم، نلاحظ كيف أن هؤلاء البيروقراطيين يقعون تحت ضغوط تطالبهم بالسير قدماً نحو تحقيق جماعية الإنتاج الزراعي. وهم، على سبيل الاستجابة لتلك الضغوط، نراهم ينتجون زراعة جماعية تستخدم لاستهلاك الرسميين وحدهم، تماماً كما كانت بوتمكين الروسية تنتج قروين وفلاحين رائعين من أجل كاترين العظمى وحدها. في الحقيقة، إن التنظيم الاجتماعي للعمل الزراعي في لاوس بقي على حاله لا يطاله أي تبديل، وفي الوقت نفسه تم إنشاء تعاونيات عشوائية عزّزت أوضاعها في دفاتر الحسابات وحدها، كما تمّ إنشاء مؤسسات رسمية وخلق نشاطات

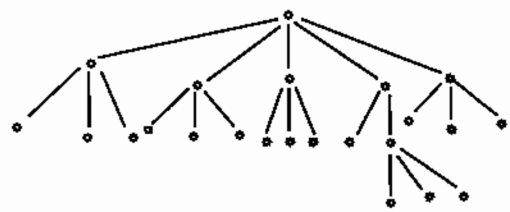
جماعية مفتعلة. بيد أن ما ليس واضحاً هو إلى أي مدى عرف العمل العشوائي كيف يسير قدماً. ومن المعقول لنا أن نفترض في هذا المجال أن صغار الموظفين والقرويين قد تواطأوا لبذل هذا الجهد الذي يقصد منه أن يرضي رؤساءهم المطالبين والذين يمكن لهم في الحالة المعاكسة أن يتبدّوا خطرين. ومع هذا، يبدو من العسير علينا أن نحدّد ما إذا كان رؤساؤهم يقبضون على محمل الجدية وجود تلك التعاونيات الشبحية - إما لكي يرضوا فاعلي الخير الأجانب، وإما لأنهم يدركون حقاً أن لا شيء يمكن تحقيقه فيما وراء هذه التعاونيات الشبحية، وإما للسببين معاً - أو أنهم يعتقدون حقاً أنها وحدات إنتاج حقيقية.

هنا على الأقل يصبح لدينا طقسان علنيان من طقوس السلطة يبدوان لنا على تناقض تام مع وقائع الأمور في لاوس. وما الاستعراض الذي تحدثنا عنه سوى المثال الأكثر سطوعاً على هذا. إن استعراضاً من هذا النوع، يكون في طبيعته ذاتها، لوحة حية لامتثال وسيطرة ممركزين. ومنطقه يفترض، بالتحديد، أن تكون ثمة ذهنية موحدة في مركزه تتولى توجيه كافة تحركات «الجسم»، أو، بشكل أكثر وضوحاً ربما، يفترض وجود حزب طليعة لينيني، يوفر للطبقة العاملة دماغها المفكر. في مثل هذه الحالة يقف الزعماء فوق، أو جانباً، فيما يتولى المساعدون، بتوجيه منهم، وهم مصطفّون تبعاً لسلم الأقدمية، ويسيرون في الاتجاه نفسه، وفي الوقت المناسب على أنغام الإيقاع نفسه، يتولون السير وسط الاستعراض. هذا المشهد يبدو لنا، في كليته، وبالضرورة معبراً عن الوحدة والامتثال تحت ظل سلطة واحدة واضحة الغايات، ومعبراً عن مجتمع يسير في سجل الوجود تبعاً لرغبة رئيس الاستعراض اللينيني نفسه. وكل هذا يتم توجيهه بكل الجدية التي تطبع معظم طقوس الدول[٢٩]. أما أي مظهر من مظاهر الفوضى والانقسام واللاامتثال، وفوضى الحياة اليومية، فيكون ممنوعاً من أن يصل إلى المسرح العلني.

من الناحية الإيديولوجية، وعلى الأقل بالنسبة إلى النخبة الحاكمة في لاوس، قد يتبدى هذا العرض مقنعاً. وبالنظر إلى أن الإيديولوجية، أية ايديولوجية، تحتوي، بين أمور أخرى، على رؤية الكيفية التي يتعين أن تكون الأمور عليها، يكون العرض نوعاً من الأمثلة الفعلية للعلاقة المنشودة بين اللجنة المركزية وبين المجتمع الذي تتطلع إلى قيادته. إنه يملأ، بطريقة رمزية، الهوة العريضة القائمة بين الحقائق الاجتماعية والسياسية المتخلفة في لاوس المعاصرة، وبين وعود ايديولوجيتها البروليتارية الجديدة، تماماً كما أن التعاونيات الشبحية تملأ الفراغ القائم بين الكيفية التي تزرع بها الأرض حالياً، والأسلوب الذي ينبغي لها أن تزرع به، والذي تنص عليه الدفاتر.

إن العروض والمسيرات من النوع الذي وصفناه تعتبر آخر تجمعات للمحكومين لاتزال السلطات تسمح بقيامها. هنا يكون المحكومون مجموعين وكأنهم أسنان مبرد جمعهم عملاق عظيم، في صفوف ولأهداف محددة من قبل حاكميهم. إن الرمزية السياسية لمعظم أشكال السيطرة الشخصية تحمل معها فرضيتها الضمنية التي تقول بأن المحكومين يتجمعون فقط حين يسمح لهم، من فوق، بأن يتجمعوا. بمعنى أن أي تجمع غير مسموح به ـ وكما سوف نرى ـ سينظر إليه على أنه يحمل كل إمكانيات الخطر المهدد. هنا نلاحظ أنه حتى قد حدث لصديق لِـ «جيش النمط الجديد»، إبان الثورة الإنكليزية، أن واجه صعوبة كبرى دون التفريق بين «الشعب» الذي أتى من تلقائه، و«الشعب» الذي جاء بناء للأوامر: «إن الشعب في جملته ليس سوى وحش، وحيوان ضارٍ كبير لا نفع منه ولا رجاء، لكن الشعب تجمع هاهنا زاحفاً نحو حياة مميزة، من أجل مناصرة جيش يحمل في داخله حكومة كاملة وأجزاء من حكومة. تحت مظلة العدل... إلخ.، في أعلى درجات الفضيلة»[٣٠].

نحن لو تأمّلنا في الوصف الرسمي للإقطاع، والعبودية، ونظام الرقيق، ونظام الطبقات، وبنيات العلاقة بين السادة «والزلم» كما وصفها علماء الاناسة، سيتبين لنا أنها جميعاً إنما تقوم على شبكة من العلاقات الثنائية التبادلية المتمفصلة دائماً بطريقة عمودية. وعلى هذا النحو يتمثل الإقطاع بكونه تبادلاً للخيرات والخدمات بين سادة أفراد وتابعيهم؛ ويتمثل نظام العبودية بكونه علاقة فردية بين السيد والعبد تستتبع الملكية والأبوية من ناحية، والعمل والخدمة من ناحية ثانية؛ أما نظام الطبقات فيتمثل بكونه سلسلة من التقابلات بين شركاء ينتمون إلى شتى الشرائح وتكون غايتها تبادل الخبرات الطقوسية والمادية والخدمات. إن المبدأ الذي يحكم هذا التلميع شديد الانحياز ـ الخطاب الرسمي ـ لمسألة التراتبية، يكمن في أن هذا التلميع يرى، على عكس ما هو قائم في وقائع الأمور، أن ليس ثمة أية روابط أفقية بين المحكومين، وأنه إذا كان لهؤلاء المحكومين أن يتجمعوا فإن من يجب أن يجمعهم إنما هو السيد أو رب العمل، أو صاحب العبيد «الذي يمثل الرابطة الوحيدة التي تربط فيما بينهم». وكما يرى ماركس في نظرته إلى الفلاحين الفرنسيين في «الثامن عشر من بروميد» فإن المحكومين ليسوا أكثر من حبات بطاطا مرصوصة داخل كيس. ومن هنا فإن النظام الاجتماعي المنظور إليه عبر الخطاب العلني لكل واحد من أشكال السيطرة هذه، يكون مطلقاً في تراتبيته، ويشبه نمط العلاقة التي يمكن رسمها ترميزياً، والقائمة بين رب العمل وزبونه (راجع الرسم التالي):



في الواقع، إن العديد من الروابط الأفقية بين المحكومين، عدا عن خضوعهم المشترك، يتم الاعتراف بها، ضمنياً، من قبل الجماعات الحاكمة ـ ومنها على سبيل المثال: التقاليد القروية، الانتماء العرقي، الانتماء المذهبي الديني، اللهجة وغيرها من الممارسات الثقافية. غير أنه ليس لها، مع هذا، أي مكان في الصورة الرسمية، التي لا تعترف عادة بغير العمل الاجتماعي الذي يبذله المحكومون والذي ينم عن الرغبة في الامتثال. إن الطقوس الرسمية مثل الاستعراض والمسيرة، والتجمع لتلقي التعليمات أو لمشاهدة عقاب شخص ما، والاحتفالات المسموح بها، إضافة إلى تجمعات العمل الأكثر عادية، تكون بالتحديد من أنواع العمل الجماعي العلني الذي لا تتحدث الحسابات الرسمية إلا عنه.

وبما أنه ما من تجمع علني للمحكومين يكون غير مرخّص به، يمكن للحساب الرسمي أن يتصور وجوده أو يعطيه مشروعيته، ينتج عن هذا أن مثل هذه النشاطات تثير أقصى درجات الدهشة والغضب. والأكثر من هذا أنه ينظر إليها عادة على أنها تشكل تهديداً للسيطرة نفسها. فما هو السبب الآخر الممكن، عبر كونهم محكومين، الذي يمكنه أن يجمع هؤلاء الناس إلى بعضهم بعضاً؟ إن الافتراض بأن أي تجمع من هذا النوع سيكون من شأنه أن يؤدي إلى التمرد ـ إن لم يتم قمعه وتشتيته ـ لم يكن دائماً إفتراضاً مخطئاً، طالما أن التجمع نفسه كان ينظر إليه على أنه شكل من أشكال عدم الامتثال. حسب المرء هنا أن يتصوّر إقطاعياً وهو يراقب عدداً كبيراً من أقنانه يتقدمون دون أن يردعهم رادع، نحو قصره، أو عدداً كبيراً من المتسولين (وهم بالتعريف أناس ليس لهم سيد) يتحركون نحو البلاط، أو جمهرة عريضة من عمال المصنع وقد تجمعت قرب مكتب مدير المصنع للتعرف على الإمكانيات المتاحة أمامها. إن كلمات حيادية مثل «تجمع» و«التقاء» من التي أستخدمها هاهنا، يمكن، في مثل هذه المناسبة، أن تستبدل بكلمات أخرى ذات محمول مثل «تجمهر» من قبل أولئك الذين قد يشعرون بأنفسهم، ضمنياً، أنهم مهددون. وكذلك يمكننا أن نعطي لكلمة «تجمع» تعريفاً أوسع يجعلها تتضمن، عن قصد، أي فعل يمكن الافتراض بأنه يعني إقامة ارتباط غير مسموح

بين المحكومين والمحكومين. ضمن هذا الإطار نجد أن العريضة التي ترفع إلى الحاكم أو إلى السيد ـ وعادة ما تكون حاملة لمطلب تصحيح أوضاع سيئة معيّنة ـ ومهما كان نوع الكلمات التي استخدمت فيها، تعتبر وبشكل ضمني إشارة إلى وجود تحرك جماعي مستقل قائم في الأسفل، وبالتالي، مثير للقلق بالضرورة. إن الحكام يقولون في أنفسهم أن ليس على الفلاحين أن يذكروا أوضاعهم السيئة إلا حين يدعون إلى ذلك، علناً، من قبل رؤسائهم، كما كان الحال في «دفتر الشكاوى» قبل انعقاد هيئة الأركان العامة قبيل الثورة الفرنسية. في يابان نوكوغاوا، كان مجرد تقديم عريضة إلى الحاكم تطالب بتقويم أحوال الفلاحين ويترتب عليها وجود عمل منظم ومستقل بين المحكومين، كان يعتبر في حد ذاته جريمة عظمى؛ وفي هذا المجال نذكر أن مدافن زعماء القرى الذي دفعوا حياتهم ثمناً لتلك التحركات الجريئة، أصبحت مع الزمن أماكن حج وتبجيل فولكلوري بالنسبة إلى الفلاحين. وفي روسيا أيام الأقنان كان توجيه العرائض إلى القيصر يعتبر تقليداً راسخاً. بيد أن ما كان يشغل بال مسؤولي وزارة الشؤون الداخلية أكثر من غيره، لم يكن توجيه العرائض في ذاته، بل كونه يوفّر الفرصة لقيام تجمعات خطيرة. ومن هنا كان الوزير يحذر قائلاً: «إن غياب جمهرة بأسرها عن مكان العمل بشكل مفاجىء، لتقديم عريضة ضد أصحاب الأرض النبلاء، يشكّل في حدّ ذاته بداية لاستشراء الفوضى والتمرد»[٣٢].

والحال أن واحدة من الطرق الأنجع للتقليل من شأن تجمعات المحكومين، كانت تلك التي تكمن في منع تلك التجمعات. ونذكر في هذا المجال أن طغمات أصحاب المزارع التي كانت تحكم في أميركا الشمالية والهند الغربية، كانت تضبط عن كثب كافة المناسبات والظروف التي كان يمكن للعبيد أن يتجمعوا فيها. ففي الولايات المتحدة كان «تجمع خمسة عبيد أو أكثر دون وجود مراقب أبيض، أمراً محظوراً بشكل كلي»[٣٣]. ومما لا ريب فيه أن هذا القانون الضابط كان غالباً ما يخرق. غير أنه مع هذا يعتبر إشارة هامة تنم عن أن خمسة عبيد أو أكثر يتجمعون من دون وجود مراقب أبيض، كانوا يعتبرون تهديداً للأمن العام. ومع هذا فإن التجمعات المسموحة كانت بدورها مشبوهة وتتطلب ضبطاً، ونذكر هنا أن أعضاء وكهنة طائفة سوداء في سافانا، اعتقلوا في العام ١٧٨٢ لأنهم كانوا يتجمعون بعد حلول الظلام، ولم يطلق سراحهم إلا بعد أن قبلوا بشرط يقضي بألا يمارسوا عبادتهم إلا بين شروق الشمس وغروبها. وثمة كهنة سود آخرون، لم تكن مواعظهم متمردة بأي حال من الأحوال، منعوا مع ذلك من الوعظ إلا في حضور كهنة بيض، كان عليهم أن يخبروا السلطات بأي انحراف يمارسه

زملاؤهم السود عن المسيحيّة كما كان يفهمها مالكو العبيد في تلك الأزمان. أما أيام العطل فإنها كانت تخضع للمراقبة دائماً بسبب افتقارها إلى البنية التنظيمية التي تسود عادة أيام العمل، وكذلك بسبب أنها اعتادت أن تجمع أعداداً كبيرة من العبيد في مكان واحد. وانطلاقاً من هذا كان في وسع أحد المراقبين للحياة في المزارع أن يكتب قائلاً: «إن أيام العطل، أيام لهو وفراغ يتجمع خلالها العبيد إلى بعضهم بعضاً على شكل جمهرات مخيفة ويمارسون الرقص والاحتفالات واللهو والحبور»(٣٤). ومن المؤكد أن أيام الآحاد، وطقوس الدفن واحتفالات الرقص في أيام العطل والكرنافالات يمارس جهد كبير للرقابة عليها، بسبب تمكنها من أن تجمع أعداداً كبيرة من العبيد، سوية. وفي الهند الغربية تعني الرقابة، بين أشياء أخرى، الحد من عدد القداسات الدينية التي يرتادها العبيد أيام الآحاد(٣٥). وبهذا المعنى فإن أقل تجمعات العبيد خطراً، كانت تلك الصغيرة الخاضعة للرقابة، واحتفالات العمل خلال ساعات النهار؛ أما أكثرها خطورة فكانت تلك التجمعات العريضة غير المسموح بها، والتي كانت تقوم خارج نطاق العمل، وفي الليل.

والحال أننا إذا لم نستنتج من هذا سوى أن القلق المستشعر بصدد تجمع المحكومين ينحصر في تلك الأنظمة التي لم تكف عن تعزيز انتهاك الحريات بشكل قانوني، سنتذكر أن الكثير من ضروب القلق نفسها، قد استشعرت من قبل المسؤولين الرسميين وأرباب العمل، بصدد الطبقة العاملة خلال القرن التاسع عشر. إن مكان القلق قد يكون مختلفاً بشكل مدهش، غير أن منطق «التفتيت» والمراقبة في باريس بداية القرن التاسع عشر، يبدو لنا شبيهاً بما كان يحدث في الجنوب الأميركي أيام ملكية العبيد:

«لقد كان تفسير [العلاقة بين حرية القول التي يتمتع بها العمال والثورة] تفسيراً بسيطاً. فإذا كان مسموحاً للعمال بأن يتجمعوا معاً، كان من شأنهم أن يتداولوا سوية مقارنين بين ضروب الظلم التي يتعرضون لها، ما يدفعهم إلى التخطيط والتآمر ورسم المناورات الثورية. ومن هنا أتت تلك القوانين المشابهة لقوانين العام ١٨٣٨ التي صدرت في فرنسا لتمنع قيام أي نقاش علني بين العمال، كما جرى توطيد نظام تجسس في المدينة مهمته وضع التقارير حول الأمكنة التي يحدث فيها لخلايا العمال الصغيرة أن تتلاقى وتتداول فيما بينها: في أي مقهى من المقاهي وفي أية ساعة من ساعات اليوم ومتى»(٣٦).

ومن المعروف أن مقهى الطبقة العاملة، مثله في هذا مثل حانات العبيد، مرعان

ما أصبح المكان الاجتماعي المميز الذي يتم فيه التعبير عن الخطاب المستتر، حتى ولو كان عملاء الشرطة قد عرفوا كيف يتسللون إليه. والحال أن قسطاً كبيراً من مشاعر الإحساس بالراحة التي اختبرها أبناء الطبقة العاملة في العام ١٨٤٨ يدين إلى تلك الإمكانية المكتشفة حديثاً آنذاك: إمكانية تعبير المرء عما يجول في ذهنه، علناً، ودون خوف.

إن الخطر المضمر الذي يراه الحكام في الاجتماعات المستقلة التي تضم مرؤوسيهم، لا يمكن اعتباره مجرد شكل من أشكال البارانويا المتحدرة عن الإيديولوجيا. إن لدينا أسباباً عديدة تدفعنا إلى الاعتقاد بأن مثل تلك التجمعات كانت، في حقيقتها، مكاناً للتحريض على التمرد. فعلى سبيل المثال، حين عمدت جماعة «الدرم» التي كانت تنادي بالتضامن بين المنبوذين في البنجاب، إلى تنظيم أول التجمعات الجماهيرية في الأقاليم، كان أثر ذلك كله مكهرباً ـ للشرائح العليا في المجتمع ولكن للمنبوذين أنفسهم أيضاً. بالنسبة لمراقبي الشريحة العليا، كان الأمر دليلاً دراميأً واستفزازياً على قدرة المنبوذين على التجمع من دون الحصول على إذن مسبق أو على توجيه من لدن من هم أعلى منهم اجتماعياً[٣٧]. ومن خلال الوصف المعطى، يبدو من الواضح كل الوضوح أن التأثير الذي كانت تتركه مثل تلك التجمعات الجماهيرية كان بيّناً ورمزياً إلى حدٍّ بعيد[٣٨]. إن ما كان يقال هناك كان أقل أهمية بكثير من الأثر الذي يتركه استعراض القوة الذي يمثله مجرد تلاقي المنبوذين كمنبوذين، على كل الأطراف المعنية. فإذا كان في وسع المنبوذين أن يظهروا مثل هذا الترابط والامتثال والقوة الجماعية، ما الذي سيحول بينهم وبين أن يحوّلوا كل هذا إلى قوة في صراع جماعي يخوضونه ضد المهيمنين عليهم؟ والحقيقة أن المعنى القوي للسلطة وللغاية في هذا المجال لم يكن غائباً عن بال الجماعات المحكومة. وتبدو جين كوماروف مصيبة، في دراستها الدقيقة حول كنيسة صهيون المسيحية بين أفراد شعب تسوانا في جنوب أفريقيا، حين تشدد على الأهمية الرمزية الكبيرة التي ترتبط بذلك التجمع السنوي الكبير في باسوفر، بالنسبة إلى جموع المؤمنين. وذلك لأن مجرد حقيقة أن هذه الحركة الكنسية، التي تعتبر أكبر حركة دينية سوداء في جنوب أفريقيا، قادرة على تجميع عدة آلاف يأتون من كافة أرجاء البلد، كانت في حد ذاتها عبارة عن إعلان وجود قوة جماهيرية، ما يستتبع، تضميناً، أن تكون تلك القوة مصدر تهديد وخطر للدولة، ومصدر مقاومة بالنسبة للسود من أعضاء الكنيسة[٣٩].

إن التجمعات العريضة والمستقلة التي ينضم إليها المحكومون، تعتبر مهددة

لأصحاب السيطرة، بسبب الإمكانيات التي تجعل الأدنياء المستثنين عادة، يشعرون أنهم قد حازوا عليها. لاحقاً سوف نسعى إلى دراسة العلاقة بين تجمع للمحكومين وبين الخطاب المستتر، أما هنا فحسبنا أن نلاحظ كيف يحدث للمحكومين أن يشعروا بأنهم قادرون على المقاومة، لمجرد أنهم مارسوا فعل التكتل فيما بينهم. فأولاً، هناك الأثر البصري الذي يعبر عن القوة الجماعية والذي يتركه التجمع العريض للمحكومين، عليهم أنفسهم كما على خصومهم. وثانياً، نجد أن مثل ذلك التجمع يعطي لكل مساهم فيه شعوراً بأنه نكرة أو متنكر، مما يخفف من مخاطر أن يتم التعرف عليه شخصياً ليساءل لاحقاً عن أي فعل أو أية كلمة تصدر عن الجماعة ككل[٤٠]. وأخيراً، إذا حدث أن قيل أو فُعِل شيء اعتبر تعبيراً علنياً عن خطاب مستتر مشترك، من الواضح أن الهيجان الجماعي الناتج عن تعبير المرء أخيراً عن ذاته في وجه السلطة، سوف يعوض على المأساة الآنية. إن ثمة قوة في العدد، وهي أكثر دلالة بكثير من تلك الدراسات السوسيولوجية التي لم تعد اليوم ذات مصداقية، والتي كانت تعالج التجمعات الجماهيرية باعتبارها معبراً عن هستيريا جماعية، وعن حالات هيجان سيكولوجي عام[٤١].

من هو جمهور الأداء؟

«كان عملي يقوم في التأكد من أنهم [أي العبيد المعروضين للبيع] موضوعون في تلك الأوضاع قبل وصول المشترين، وأنا غالباً ما كنت أجعلهم يرقصون حين كنت ألاحظ خدودهم وقد امتلأت بالدموع».

[وليام ويلز براون (عبد سابق)]

دعونا نعود الآن إلى الاستعراض، أو إلى الوضع المسرحي الذي تكون فيه التراتبية والسلطة مشاهدة من وجهة نظر النخب الحاكمة. إن بوسع النخب أن تعبّر عن أداء سلطوي ذي مصداقية، كما أن بإمكان المحكومين أن يعبروا عن أداء طاعة ذي مصداقية بدوره. في الحالة الأولى بالكاد يمكن للأداء المقنع أن يكون إشكالياً بالنظر إلى أن النخب تنحو دائماً إلى الانضواء ضمن إطار القيم التي تعبّر، في نهاية الأمر، عن امتيازاتها. وفي الحالة الأخيرة، لا يمكننا على أي حال أن نفترض بأن المحرومين من الامتيازات سيكونون مؤدين متحمسين في اللعبة الطقوسية التي تعبّر عن موقعهم المتدني. فالحقيقة أن مساهمتهم تبدو متلائمة كل التلاؤم مع نوع من عدم الإيمان

المتهكم. وفي هذا المجال يمكن القول إن مزيجاً من الخوف والمداهنة، وما أطلق عليه ماركس عن جدارة اسم «ضرورات العلاقات الاقتصادية» ـ أي، الحاجة إلى كسب العيش ـ، هذا المزيج يكون كافياً للعثور على ما يكفي من الجمهور لمشاهدة أداء من الأداءات.

لئن كانت طقوس الخضوع تبدو غير حقيقية بمعنى اكتساب رضى المحكومين ببنود خضوعهم، فإنها، في اعتقادي، تبدو مقنعة بطرق أخرى. فهي، على سبيل المثال، وسيلة للبرهنة على أن نظام هيمنة معيّن هو نظام مستقر وثابت أشئتم هذا أم أبيتموه، وأنه وجد هنا ليبقى. وفي هذا المجال نلاحظ كيف أن الإذعان الطقوسي الذي يتم الحصول عليه من لدن المحكومين، إنما هو إشارة تكاد تكون حرفية لواقع أن ليس ثمة أي خيار واقعي آخر غير خيار الإذعان. وحين يتواكب هذا الأمر مع العقاب النموذجي الذي يطال من يجرؤ على التحدي لمناسبة من المناسبات، سيكون من شأن استعراض الإذعان أن يحقق نوعاً من إضفاء طابع درامي على علاقات القوى لا يتوجب، على أي حال، الخلط بينه وبين الهيمنة الإيديولوجية بمعنى القبول الفعال. إن بوسع المرء أن يلعن هذه السيطرة ـ خارج المسرح في مثل هذه الحالة ـ غير أنه سيجد نفسه، على أي حال، مضطراً لملاءمة نفسه وتكييفها مع ذلك الواقع القاسي. إن الأثر الذي ينتج عن تعزيز علاقات القوى بهذه الطريقة قد يكون، تقريباً، غير قابل للتمايز عن السلوك المماثل الناتج عن الرضى الطوعي.

هنا يضحي التمايز بين خطاب العبد العلني، وخطاب السيد حاسماً. فالعبد يعرف، بعد كل شيء، ما هي طبيعة الموقف والقيم الكامنة خلف انحنائه وإذعانه، كما أنه يعرف ـ وإن بقدر أقل من الوثوق ـ ما الذي يكمن خلف أداء العبيد الآخرين المنتمين إلى حلقته. إن ما لا يعرفه، بالوثوق نفسه، إنما هو درجة السلطة والثقة بالنفس والوحدة والعزيمة التي يتمتع بها سيده أو السادة بشكل عام. إن الحسابات التي يجريها العبيد بشكل يومي خلال عملية ضبط سلوكهم تبعاً لحقائق علاقات القوى، تستند، جزئياً، إلى تقديرهم لمقدار تلاحم وغائية سادتهم. وطالما أن ليس في وسع المحكومين أن يتوغلوا داخل الخطاب المستتر لأصحاب السلطان، يكونون مجبرين على رسم خططهم انطلاقاً من شكل السلطة الذي ينقل إليهم عن طريق الخطاب العلني. ومن هنا يكون الحاكم محقاً ـ من وجهة نظره ـ في ضبط الخطاب العلني بشكل يجعله قادراً على فرض الرقابة على أية إشارة إلى انقسام أو ضعف قد تبدو وكأنها تعزز من مراهنات أولئك المستعدين لإبداء مقاومتهم في وجه السيطرة أو للمجازفة

بإبداء ضروب التحدي العلني. إن أعضاء النخب الحاكمة المتخلفين الذين يجهلون عادة الخطاب القياسي ـ من أمثال البراهمان الذين يتحدون علناً نظم الطهارة الطائفية، أو أصحاب المزارع من الذين يتحدثون بتعاطف عن ضرورة إلغاء الرق ـ يمثلون خطراً يبدو أكبر بكثير مما قد يوحي به عددهم الضئيل. وذلك لأن انشقاقهم العلني، حتى ولو كان ضئيل الحجم، إنما يأتي ليحطم طبيعة السلطة التي كانت جبهة إلهم الموحدة قد جعلتها ممكنة الوجود(٤٢).

إذا كان القسم الأكبر من غائية الخطاب العلني الذي يعبّر عنه الحاكمون، لا يبتغي اكتساب رضى المحكومين بقدر ما يبتغي إرعابهم وتخويفهم لحضهم على سلوك مسلك خضوع وانحناء متواصل، ما هو الأثر الذي يتركه ذلك الخطاب على الحكام أنفسهم؟ قد يبدو لنا هنا أن الأثر يكمن في واقع أنه بمقدار ما يبدو أن الخطاب العلني يمثل محاولة لإقناع أو تأطير شخص ما ايديولوجياً، فإن الحاكم هو الموضوع الأساسي لاهتمام هذا الخطاب. هل يبدو الخطاب العلني هنا بوصفه نوعاً من ممارسة التنويم الذاتي الذي يمارس داخل إطار الجماعات الحاكمة من أجل تعزيز شجاعتها، وتحسين تماسكها، وإظهار ما لديها من قوة، وإقناعها مجدداً بغائيتها الأخلاقية السامية؟ إن الإمكانية قد لا تكون في حقيقة أمرها مفروضة بالقوة. إنها، بالتحديد، ما كان أورويل يشير إليه حين لاحظ كيف أن صورة الغريب الشجاع (التي شجّع استمرارها خوف أن يسخر الآخرون منه) هي التي أعطته من الشجاعة ما كفاه لمواجهة الفيل (راجع الفصل الأول)، هنا قد يبدو لنا ممكناً أن العمل مع الأفراد قد يميز واحداً من أهداف الطقوس الجمعية أيضاً.

إن أية مجابهة تأتي لتقول بأن الجهود الإيديولوجية التي تبذلها النخب الحاكمة، إنما هي موجّهة شطر إقناع المحكومين بأن خضوعهم أمر عادل، يتوجّب عليها أن تجابه دليلاً قوياً يقترح بأنها غالباً ما تفشل في الوصول إلى هدفها. فالكاثوليكية، على سبيل المثال، تعتبر المرشح المنطقي للتعبير عن ايديولوجية الهيمنة الاقطاعية. ولكن من الواضح تماماً أن الكاثوليكية الشعبية السائدة في أوساط الفلاحين الأوروبيين، بدلاً من أن تخدم مصالح الطبقات الحاكمة، إنما مورست وفسّرت بطرق جعلتها في أغلب الأحيان تدافع عن حقوق المزارعين، وتحتج على مراكمة الثروات، بل وتزود أصحابها بإيديولوجية ثورية مكتسبة. بهذا المعنى نجد أن «الكاثوليكية الشعبية»، بدلاً من أن تكون «أداة تخدير عام»، أصبحت ايديولوجية تحريضية، ايديولوجية تواكبت مع مواقف صغار الكهنة، لتدعم العديد من الثورات وضروب التمرد ضد سلطة السادة. ولهذا السبب،

بين أسباب أخرى، نجد كيف أن آبركرومبي، والعديد من زملائه، قد نادوا بأن الأثر الإيديولوجي للكاثوليكية كان ينبغي له أن يكون، بالأحرى، المساعدة على توحيد الطبقة الإقطاعية الحاكمة، وتحديد غائيتها، وخلق أخلاقية عائلية يكون من شأنها أن تبقي المُلكية على تماسكها(٤٣). والحقيقة أن هذا المنظور المفترض للإيديولوجية الدينية يتواكب، إلى حد بعيد، مع تحليل ماكس فيبر للنظرية الدينية بشكل عام:

«إن هذه الظاهرة الشاملة [ظاهرة إيمان أصحاب الإمتيازات بأن حصولهم على ثروتهم أمر عادل] متجذرة عميقاً في عدد من الأنماط السيكولوجية. فحين يقارن رجل سعيد وضعيته بوضعية إنسان تعيس، لا يبدو مسروراً بواقع أنه سعيد بل نراه يرغب في أكثر من هذا، يرغب في الحصول على الحق في أن يكون سعيداً، وعلى وعي أنه إنما اكتسب ثروته، بالتناقض مع الإنسان الذي لم يحصل على أية ثروة، والذي كان عليه بدوره أن يكتسب تعاسته... إن ما تطلبه طبقة أصحاب الامتيازات من الدين، إن كانت تطلب منه أي شيء على الإطلاق، إنما هو هذه الطمأنينة السيكولوجية لمشروعية حصولها على امتيازاتها»(٤٤).

إن أهمية الايديولوجية المهيمنة وتجلياتها بالنسبة إلى النخبة، من شأنها بكل تأكيد أن تخدمنا في تفسير الاحتفالية السياسية التي لا تقام حتى ولا من أجل أن تستهلك من قبل اللانخبة. فنحن إذا ما تفحصنا الطقوس الملكية الفخمة التي كانت تقام في بدايات فرنسا الحديثة، سيبدو لنا واضحاً أن جزءاً كبيراً من تلك الطقوس الاحتفالية، لم يكن يقدم أمام أي جمهور على الإطلاق. ففي ذلك الحين لم يعد العاهل الفرنسي حتى راغباً في أن يدخل، باحتفال علني، إلى المدن لكي يتلقى تعابير الولاء من الرعية، ويعيد تأكيد الامتيازات الممنوحة للمدن تبعاً للمواثيق، كما لم تعد تقام أية احتفالات ضخمة في شوارع باريس، أو في الكاتدرائية أو في البلاط. بمعنى أن الملك لم يعد قادراً على تخويف رعيته طالما أنهم لم يعودوا يرونه؛ صار جمهوره لا شيء غير أهل البلاط المقيمين داخل فرماي نفسها. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن البلاط الإمباني في القرن السابع عشر، وعن البلاط الروسي في القرن التاسع عشر.

إن نظريات مصاغة بشكل أكثر تفصيلاً، وتتعلق بالهيمنة الإيديولوجية ستكون محور اهتمام الفصل التالي. أودُّ هنا فقط أن اقترح بأن إضفاء الحكام لطابع الدراما على ذواتهم، من شأنه في الواقع أن يمارس قوة فصاحة أكثر على الممثلين الرئيسيين أنفسهم، منه على اللاعبين الثانويين الآخرين الذين يفوقونهم عدداً بكثير.

الفصل الرابع
وعي زائف أم مغالاة في المديح؟

«من ناحية، نلاحظ أن حيزاً اجتماعياً ـ اقتصادياً منظماً بفعل صراع أزلي بين «الأقوياء» و «البائسين»، كان يقدم نفسه كميدان يحقق فيه الغني والشرطي انتصارات دائمة، ولكن أيضاً كملكوت للتسول (هنا لا تقال أية حقيقة إلا على شكل همسات وفي أوساط الفلاحين أنفسهم «أشياء يعرفها الناس، لكنهم غير قادرين على التصريح بها عالياً»). في مثل هذا الحيز يكون القوي هو الرابح دائماً، أما الكلمات فمخبّية».

[ميشال دي سيرتو، «ممارسة الحياة اليومية»]

من مصلحة ذوي السلطة الحيوية ـ كما سبق أن رأينا ـ أن يبقوا ظواهر الأمور متلازمة مع شكل السيطرة الذي يمارسونه. أما المحكومون فإن لديهم، عادة، أسباباً وجيهة تدفعهم إلى المساعدة على إبقاء الظواهر كما هي، أو على الأقل، على عدم الاعتراض عليها بشكل علني. وإنني لأعتقد أننا إذا أخذنا هذين الواقعين الاجتماعيّن معاً، سيكون لهما أثر شديد الأهمية على تحليل علاقات القوى. وفيما يلي، سوف أحاول أن أدرس الطريقة التي يمكن بها للخطاب العلني وللخطاب المستتر أن يساعدانا على الوصول إلى نظرة أشد نقداً نلقيها على شتى السجالات المتحلقة من حول بعض المصطلحات المرتبكة مثل «الوعي الزائف» و «الهيمنة». والحال أن مزيجاً من سلوك استراتيجي متبع، ومن حوار يظل مضمناً في معظم أشكال علاقات القوى، من شأنه أن يؤكد لنا أن العمل العلني سوف يوفر تيار بداهة دائم يبدو لنا وكأنه يساند تفسيرنا للهيمنة الايديولوجية. قد لا يكون هذا التفسير مخطئاً، بيد أني سوف أزعم ها هنا أنه لا يمكن توكيده على أسس البداهة المعلنة عادة، وأن ثمة ـ في الحالات التي

أدرسها ـ أسباباً وجيهة أخرى تدفعنا إلى الشك في صحة هذا التفسير. وأخلص من هذا كله بتحليل مختصر للكيفية التي تولد بها أشكال السيطرة بعض طقوس الإذعان، وبعض أشكال الصراع العلني و، أخيراً، بعض أنماط خرق القوانين وضروب التحدي. وعلى مدار هذا كله سوف يكمن هدفي في توضيح تحليل السيطرة بشكل يتم معه تفادي الوصول إلى اضفاء «جوهر طبيعي» على علاقات القوى القائمة، وبشكل يتم معه أيضاً الانتباه الدقيق لما هو قائم تحت سطح الأمور.

تفسير ظاهرة الرضى

إن الجزء الأكبر من السجال الذي دار من حول السلطة والايديولوجية خلال العقود الثلاثة الأخيرة من السنين ونيف، تركز أساساً حول الكيفيةِ التي يتعين بها تفسير سلوك الإذعان والامتثال الذي يبديه الناس الأقل سطوة (مثلاً، المواطنون العاديون، الطبقة العاملة، الفلاحون) حين لا يكون ثمة لجوء ظاهر إلى الإكراه (مثل العنف والتهديد) كأمر يفسر هذا الامتثال. أي، بكلمات أخرى، ما الذي يجعل الناس يبدون وكأنهم ممتثلون حين يبدو أن لديهم اختيارات أخرى؛ في أميركا الشمالية، يمكن العثور على المحاججات المتعلقة بأسباب السكون والامتثال (الدعة) في ما يعرف تحت اسم أدب جماعة السلطة القائم على أساس دراسات موضعية تنحو للبرهنة على النسب المنخفضة للمشاركة السياسية، على الرغم من وجود تفاوتات اجتماعية ملحوظة، ونظام سياسي منفتح نسبياً[١]. أما في أوروبا القاريّة وفي إنكلترا، فإن الدراسات قد أجريت على أرضية اجتماعية أكثر اتساعاً وانطلاقاً من مصطلحات تنتمي الى الماركسية الجديدة، إلى حد كبير، في مجال استخدامها لمفهوم غرامشي حول الهيمنة[٢]. هنا، كمنت المحاولة في تفسير السكون السياسي النسبي الذي تمارسه الطبقة العاملة الغربية على الرغم من البروز المتواصل لأسباب القلق في ظل الرأسمالية، وعلى الرغم من إمكانية الحصول على شتى أنواع الترياق السياسي الذي يمكن للديموقراطية البرلمانية أن توفره. أي، بكلمات أخرى، لماذا يبدو على الطبقات المحكومة وكأنها تقبل، أو على الأقل توافق مرغمة على وجود نظام اقتصادي من الواضح أنه يسير ضد مصالحها، في وقت يبدومن الواضح أنها ليست مرغمة على ذلك، بفعل الممارسة المباشرة للإكراه أو الخوف من تطبيق مثل هذا الإكراه؟ هنا أود أن أضيف، بأن كل سجال من هذه السجالات، ينطلق عادة من العديد من الفرضيات، التي يمكن معارضة كل واحدة منها بالتأكيد. إن كل فرضية من هذه الفرضيات تقول إن الجماعة المحكومة ساكنة نسبياً في الواقع، وإنها لا تُعطى أية امتيازات، بشكل

نسبي، وإنها ليست خاضعة لأي إكراه مباشر. ومن أجل السير في المحاجحة حتى نهاياتها سوف نقبل ها هنا بكل واحدة من هذه الفرضيات الثلاث.

إذا استثنينا الموقف تعددي الاتجاه، في السجال حول السلطة الجماعية، سنجد أن كافة المواقف الأخرى تفسر لنا هذا الشذوذ بالاستناد إلى الايديولوجيا المسيطرة أو ايديولوجيا الهيمنة. أما ما هي هذه الايديولوجيا؟ كيف ولدت؟ كيف انتشرت؟ وما الذي نتج عنها؟ فأمور تلقى معارضة صاخبة. ومع هذا فإن معظم المتساجلين يوافقون على أنه فيما تستنكف الايديولوجيا المسيطرة عن أي استبعاد كلي لمصالح الجماعات المحكومة، فإنها تشتغل في الوقت نفسه من أجل تمويه أو تشويه سمات العلاقات الاجتماعية التي، إذا ما أخذت بشكل مباشر سيكون من شأنها أن تلحق الضرر بمصالح النخب الحاكمة[٣]. وبما أن أية نظرية تتنطح للبرهنة على وجود سوء تفسير للواقع الاجتماعي يجب، بالتحديد، أن تنادي بامتلاكها لبعض المعرفة العالية بما هو هذا الواقع الاجتماعي، فإن عليها، في هذا المعنى، أن تكون نظرية وعي مزيف. وإنني لأعتقد أننا إذا ما بسطنا الأمور تبسيطاً كبيراً، سيكون في إمكاننا أن نلتقط نسخة رقيقة وسميكة في الوقت نفسه من مسألة الوعي الزائف.

إن النسخة السميكة هي تلك التي تزعم بأن الايديولوجيا المهيمنة إنما تمارس سحرها عبر إقناع الجماعات المحكومة بالإيمان النشط بالقيم التي تفسر وتبرر خضوعها. والحال أن البداهة التي تشتغل ضد هذه النظرية السميكة المتعلقة بمسألة التضليل، هي من الوضوح بحيث تكفي لإقناعي بأن هذه النظرية لا يمكن الدفاع عنها بشكل عام[٤]، وخاصة بالنسبة لما يتعلق بأنظمة سيطرة مثل العبودية والرق والمنبوذين، أي بالنسبة إلى تلك الأنظمة التي بالكاد يكون فيها وجود للإجماع أو للحقوق المدنية حتى ولو على المستوى اللفظي. ومن ناحية أخرى، تقول لنا نظرية الوعي الزائف الرقيقة، إن إيديولوجيا الهيمنة تصل إلى جعل الجماعات المحكومة ممتثلة، عبر إقناعها بأن النظام الاجتماعي الذي تعيش في أحضانه، هو نظام طبيعي ولا مفر منه. إذن، فلئن كانت النظرية السميكة تنادي بالقبول، فإن النظرية الرقيقة تنادي بالإذعان. والحال أن النظرية الرقيقة تبدو لنا، في أكثر أشكالها حذاقة، ذات مصداقية واضحة، وقد يقول البعض: صحيحة تحديداً. ومع هذا فإنني أعتقد أنها خاطئة بصورة جذرية، وآمل أن أبرهن على صحة اعتقادي هذا، بشكل مفصل، بعد أن أضع محاججتي في شكل يتمتع بحد أكبر من قوة الإقناع، بحيث لا يبدو علي في النهاية وكأنني أوجه انتقادي إلى رجل مناقش.

داخل إطار أدبيات السلطة الجماعية، يقوم السجال بصورة أساسية بين ذوي الاتجاه التعددي وأنصار الاتجاه غير التعددي. بالنسبة إلى التعدديين، من الواضح أن غياب أمارات الاحتجاج أو المعارضة الجذرية في الأنظمة السياسية المنفتحة نسبياً، يجب أن يؤخذ كإشارة على الرضى أو، على الأقل، كدليل على عدم وجود ما يكفي من عدم الرضى من أجل استثارة التعبئة السياسية. على هذا الكلام يرد أعداء التعددية قائلين إن الحلبة السياسية هي أقل انفتاحاً مما يعتقد التعدديون، وإن هشاشة الجماعات المحكومة هي التي تسمح للنخب بأن تسيطر على الزمن السياسي وتخلق عوائق فعلية تقف ضد مشاركة الآخرين في ذلك الزمن. إن الصعوبة التي تقف في وجه موقف أعداء التعددية، وهو أمر لا يفوت خصومهم التنبيه له، تكمن في كونه يخلق نوعاً من مبدأ هاينزبرغ السياسي. أي، إذا كان أعداء التعددية غير قادرين على الكشف عن المساوىء الخفية - وهي مساوىء يفترض بالنخب أن تكون قد أخفتها - فكيف لنا أن نعرف ما إذا كان السكون الظاهر أصيلاً أم ناتجاً عن الإكراه؟ إن نخبة تحقق «عملها المعادي للتعددية» سيكون من شأنها بالتالي أن تكون قد محت أي أثر ينم عن الأمور التي محتها.

في محاولة منه لمساندة الموقف المضاد للتعددية، ولتوضيح كنه الأمور التي تم محوها، يقترح علينا جون غافنتا مستوى ثالثاً من مستويات علاقات القوى(٥). فالمستوى الأول هو بالطبع الممارسة المألوفة والمفتوحة للإكراه والتأثير. والمستوى الثاني هو التخويف وما يطلق عليه غافنتا اسم «حكم ردود الفعل الاستباقية»، ومن الواضح أن هذا المستوى الثاني ينطلق، عادة، من تجربة الاخضاع والهزيمة، حيث يختار الضعفاء نسبياً، ألا يتحدوا النخبة الحاكمة لأنهم يعرفون مسبقاً بطبيعة العقوبات التي تمارس ضدهم من أجل تأمين خضوعهم الدائم. هنا ليس ثمة تبادل للقيم أو المساوىء بشكل مفترض، بل بالأحرى ثمة تقدير مسبق لضروب اليأس يحبط أي نوع من أنواع التحدي(٦). أما المستوى الثالث من مستويات علاقات القوى فإنه يتبدى أكثر دقة، وينتمي إلى نظرية للوعي الزائف هي في الوقت نفسه رقيقة وسميكة. حيث إن غافنتا يزعم بأن السلطة المتوافرة للنخبة الحاكمة في مجال البعدين الأولين للسلطة «قد تسمح لها بمزيد من السلطة ما يمكنها من الاستثمار في سبيل تطوير صور وتشريعات وضروب إيمان تساند سلطتها وتتوافر عبر الرقابة والسيطرة، مثلاً، على وسائل الإعلام أو أية مؤسسة اجتماعية أخرى»(٧). ويزعم غافنتا، أن نتيجة هذا كله قد تكون تطوير ثقافة هزيمة ولا مشاركة، على الشكل الذي رصد وجوده في وادي الفحم الآبالاشي الذي قام بدراسة أوضاعه. إن ما ليس واضحاً في هذا هو مدى «التضليل» الذي يشير إليه

غافنتا والذي يكون ضرورياً للتمكن من تبديل القيم والتفضيلات (مثلاً، كما يترتب على مصطلح «التشريعات» الذي يستخدمه) وكم حجم التعزيز المُضفى على الإيمان بقوة النخب الحاكمة الذي تتبدى ضرورته عند كل لقاء. كما أنه ليس واضحاً السبب الذي يجعل من هذا الاستثمار الايديولوجي أمراً مقنعاً في مجال إخضاع الجماعات بشكل يفوق مستوى الإقناع الذي يوجد انطلاقاً من التجربة المباشرة للمحكومين أنفسهم. من الواضح لنا هنا على أي حال أن غافنتا إنما يسعى لدعم نظرية رقيقة وأخرى سميكة للوعي المزيف، متخطياً كل العقبات المنطقية في سبيل ذلك.

وحين يصل الأمر إلى مسألة فهم السبب الذي جعل الطبقة العاملة الغربية تتعايش ظاهرياً مع الرأسمالية والتفاوت في علاقات الملكية على الرغم من حقوقها السياسية التي تجعلها نظرياً قادرة على الاستنفار، سيجد نفسه مرة أخرى في مواجهة نظريتين للهيمنة الايديولوجية واحدة سميكة والأخرى رقيقة. النظرية السميكة تركز على عملية ما أطلق عليه اسم «أواليات الدولة الايديولوجية» مثل المدرسة، والكنيسة، ووسائل الإعلام، بل كذلك مؤسسات الديموقراطية البرلمانية التي تمارس، كما يُزعم عادة، نوعاً من الاحتكار على وسائل الانتاج الرمزية تماماً كما يمكن لأصحاب المصانع أن يحتكروا وسائل الانتاج المادية. إن العمل الايديولوجي الذي تقوم به هذه الأواليات، هو الذي يؤمن الرضى الفعال الذي تبديه الجماعات المحكومة في إزاء التسويات الاجتماعية التي تكمن مهمتها في إعادة انتاج خضوع هذه الجماعات[٨]. إننا إذا تفحصنا هذه النظرية السميكة بشيء من الاختصار، سنجد أنها تواجه نوعين من الانتقادات الصائبة. فأولاً هناك أمر في غاية الوضوح يقول لنا بأن الطبقات الحاكمة في ظل الأنظمة الاقطاعية، وبدايات الرأسمالية والرأسمالية المتأخرة، لم تتجسد من الناحية الايديولوجية حتى المدى الذي تزعمه هذه النظرية[٩]. وثانياً، وهو الأدهى بالنسبة إلى مصداقية هذه النظرية، ليس ثمة أي مجال للتأكيد على الفرضية التي تقول بأن القبول بنسخة مؤمثلة ومتسقة من الايديولوجيا المهيمنة، أمر من شأنه أن يحول دون قيام الصراعات ـ والصراعات العنيفة حتى ـ بل ثمة من الأمور المؤكدة ما يجعل من مثل هذا القبول، في الحقيقة، أمراً مستثيراً للصراع[١٠].

مقابل هذا، نجد أن نظرية الهيمنة الرقيقة لا تصل إلى حد إبداء مثل هذه المزاعم الكبيرة، في مجال الحديث عن العمل الايديولوجي الذي تمارسه النخب الحاكمة. مهما يكن فإن ما تنجزه السيطرة الايديولوجية، تبعاً لهذه النظرية، إنما هو تحديد ما هو قابل للتحقق وما هو غير قابل للتحقق، بالنسبة للجماعات المحكومة، وبالتالي تحويل

بعض التطلعات وبعض المساوىء لالصاقها بملكوت المستحيل، والأحلام المثالية. فالحال أن مثل هذه الهيمنة المحدودة يمكنها، عبر اقناع الطبقات السفلى بأن وضعها وخطوط حياتها، وتقلباتها غير قابلة لأي تبديل ولا مفر منها، يمكنها أن تنتج الآثار السلوكية المرتبطة بعملية القبول والإجماع من دون أن تسعى بالضرورة لتبديل قيم الناس. فالناس إذ يبدون الاقتناع بأن لا شيء يمكن فعله من أجل تحسين وضعهم، وأن الأمور سوف تظل دائماً على هذا النحو، سيدركون في الوقت نفسه أن الانتقادات المثالية والتطلعات اليائسة سرعان ما تمحي من تلقائها. وهنا نلاحظ كيف أن دراسة متعاطفة وثاقبة قام بها ريتشارد هوغارت لثقافة الطبقة العاملة الإنكليزية تمكنت من التقاط جوهر نظرية التضليل الرقيقة هذه:

«عندما يشعر الناس أن ليس في إمكانهم أن يفعلوا الكثير بصدد العناصر الأساسية في وضعهم، ويشعرون بهذا ليس، بالضرورة، مع كثير من اليأس أو الخيبة أو الغضب، بل بوصفه حقيقة من حقائق الحياة، نجدهم يتبنّون إزاء هذا الوضع مواقف تسمح لهم بأن يعيشوا حياة يمكن عيشها من دون أن يخالجهم شعور دائم وضاغط بالوضع الأكثر اتساعاً ككل. وهذه المواقف هي التي تزيح العناصر الأساسية للوضع لتضعها ضمن ملكوت القوانين الطبيعية، والبعد المعطى سلفاً والذي يبدو الآن وكأنه المادة اللازمة بالضرورة لعيش الحياة. إن مثل هذه المواقف، التي تبدو في نهاية الأمر منتمية إلى نوع من القدرية وتستتبع القبول الكلي، غالباً ما تكون تحت المستوى التراجيدي، وتنتمي كثيراً إلى وضعية الافتقار إلى أي خيار آخر»[١١].

إذا نظرنا إلى الأمور من مستوى معين، يكون من قبيل المؤكد أن هذه الصورة مقنعة بصورة كلية. إذ لا مراء في أن أحداً لا يشك على الإطلاق في أن الوضعية الحقيقية للجماعات المحكومة عبر تاريخها، تبدت على الدوام وكأنها «معطى» غير قابل لأي تبديل، وتنتمي إلى عالم الواقعية[١٢]. فإذا كان مثل هذا القول صادقاً بالنسبة إلى الطبقة العاملة المعاصرة مع كل ما تتمتع به من حقوق سياسية، ومن إدراك للحركات الثورية الممكنة، بغض النظر عن الثورات القائمة بالفعل، فإنه سيتبدى من الناحية التاريخية صحيحاً كذلك بل أكثر صحة بالنسبة إلى العبيد والأقنان والفلاحين والمنبوذين. وكصورة لهذا كله لنتصور وضعية منبوذ ينتمي إلى الهند الفلاحية في القرن الثامن عشر. ففي اطار التجربة التاريخية الجماعية لحياة جماعة هذا المنبوذ (أو هذه المنبوذة)، نعرف أنه كان ثمة على الدوام شرائح؛ والشريحة التي ينتمي إليها المنبوذ نُظر إليها على الدوام باستصغار واستُغلت، ولم يحدث لأحد أبداً أن أفلت من مصير

شريحته ـ طوال حياته. ليس ثمة ها هنا أي مجال للعجب تجاه واقع أن النظام الطبقي والوضعية الفردية داخل إطار هذا النظام، سوف تكون لها قوة القانون الطبيعي. وليس ثمة أيضاً أية مقاييس للمقارنة يمكن استخدامها للعثور على تبديل للنظام الطبقي: ليس ثمة أية تجربة بديلة أو أية معرفة من شأنها أن تجعل مصير الفرد أمراً يمكن تفاديه[١٣].

مهما يكن، فإن هذه النسخة الرقيقة، المتكاملة ظاهرياً، من نسخ الوعي الزائف، لا تبدو لنا غير متماشية مع درجة معينة من الاشمئزاز، أو الكراهية المستشعرة إزاء السيطرة التي يخضع لها المحكوم. ليس ثمة ها هنا زعم يقول بأن المرء يحب الشرط الذي وجد نفسه فيه كقدر ملازم له، بل مجرد الزعم بأن هذا الوضع موجود ليبقى سواء أشاء المرء ذلك أم أباه. وفي قراءاتي، حدث لهذا المفهوم ـ المنتمي لملكوت الحد الأدنى ـ الخاص بالسيطرة الايديولوجية أن أضحى ما يماثل الارثوذكسية، حيث يلتقيه المرء أكثر وأكثر في الأدبيات المتعلقة بمثل هذه الأمور. وكما يقول بيار بورديو «إن كل نظام قائم ينحو إلى إنتاج تطبيع تعسفه الخاص به (بدرجات شديدة التنوع، وبوسائل شديدة الاختلاف)»[١٤]. أما الصيغ الأخرى فإنها تختلف فقط في الخصوصيات. وهكذا، مثلاً، يكتب أنطوني غيدنس حول «تطبيع الحاضر» تطبيعاً تصبح بفعله بنى الاقتصاد الرأسمالي أمراً بديهياً[١٥]. ويجعل بول ويليس من نفسه صدى للإثنين معاً حين يزعم أن «واحدة من الوظائف العامة الأكثر أهمية التي تمارسها الايديولوجيا تقوم في الطريقة التي بها تحوّل الحلول الثقافية غير المؤكدة والهشة، وما ينتج عنها، إلى بديهيات طبيعية منتشرة»[١٦]. ومع هذا، فإن غالباً ما تكون ثمة محاولة لأخذ مفهوم الهيمنة هذا الذي يبدو أن الدفاع عنه ممكن، وتوسيع مداه ليتلاءم مع نظرية الوعي الزائف السميكة. وتتم عملية التحويل هذه عبر الزعم ـ وأحياناً الافتراض بكل بساطة ـ أن ما ينظر إليه على أنه لا مفر منه، يصبح هو الصحيح، انطلاقاً من هذا الواقع. فتصبح الضرورة فضيلة. وكما يقول بورديو هنا، بشكل مجازي تسعى الجماعات المحكومة إلى «رفض ما هو مرفوض على أي حال، وإلى حب ما هو محتم»[١٧].

أما بارنغتون مور فإنه يجعل من هذه المعادلة نفسها أمراً شبيهاً بالشمولية السيكولوجية حين يزعم بأن «ما هو، أو ما يبدو بالنسبة إلى الكائنات البشرية أمراً لا مفر منه، يتعين كذلك أن يكون صحيحاً بطريقة ما»[١٨]. والحال أن المنطق الذي يكمن في خلفية هذا الموقف لا يختلف عن المنطق الذي يقف في خلفية بعض الدراسات المبكرة التي وضعت حول بنى شخصية الأميركيين الزنوج[١٩]. إنه تنويع على صورة «الوجه ـ الذي ـ يتبدل ـ حتى ـ يتلاءم ـ مع ـ القناع»، حيث يبدأ الأمر مع حاجة الزنجي

في مجتمع عنصري للعب دور دائم، ولتكييف سلوكه بصورة مستديمة ليتلاءم مع المعايير المفروضة من قبل المسيطر، أي الأبيض. ويتواصل المنطق قائلاً هنا إنه من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، بالنسبة للفرد أن يمثل على الدوام دوراً، وأن يبقي لنفسه على صورة له، تكون مختلفة عن ذلك الدور. وكنتيجة افتراضية لكل ذلك: بما أن الفرد مضطر للسيطرة على الأدوار التي تفرض عليه من لدن الآخرين الأقوياء، فإن عليه أن يسيّر نفسه في نهاية الأمر تبعاً للخط المفروض عليه من قبل الدور المعطى له، مهما كان شأن استقلاله الشخصي[٢٠].

نقد الهيمنة والوعي الزائف

إن ثمة اعتراضات عديدة وهامة يمكن توجيهها لمسألة الهيمنة والوعي الزائف. وهي اعتراضات لو أخذت واحداً واحداً لتبدى معظمها غير صائب ولا يستقيم، أما إذا أخذت في مجموعها فسوف تبدو، في اعتقادي، قاتلة. مهما يكن، فإن مصلحتنا تكمن، إلى حد كبير، في فهم الكيفية التي تولد بها عملية السيطرة، البداهة الاجتماعية التي تبدو في الظاهر وكأنها تؤكد على مفاهيم الهيمنة. لهذا السبب، ولأن الانتقادات المطولة متوافرة في كافة الأماكن الأخرى، سوف يحاول هذا الانتقاد أن يكون مختصراً و، حتى، خطياً[٢١].

ربما كانت المشكلة الأكبر المتعلقة بمفهوم الهيمنة تكمن في الفرضية الضمنية القائلة بأن الاستيعاب الايديولوجي للجماعات المحكومة سيكون من شأنه، وبالضرورة، أن يقلل من حدة الصراع الاجتماعي. ونحن نعرف، على أي حال بأن أية ايديولوجية تزعم لنفسها حق الهيمنة، يتوجب عليها في الواقع أن تعد بالسيطرة على الجماعات عن طريق تفسير **الكيفية** التي بها يكون نظام اجتماعي معين متلائماً أيضاً مع أفضل مصالح تلك الجماعات. أما حين يكون ثمة عجز عن الوفاء بتلك الوعود، فإن طريق الصراع الاجتماعي تكون قد فتحت. كيف يمكن فهم هذه الوعود؟ هل تراها قد تم الوفاء بها؟ هل تراها قطعت أصلاً بنوايا حسنة؟ ومن ذا الذي من شأنه أن يعززها؟ من دون عمل كاف، من الواضح بشكل معقول أن بعض أعنف حلقات العنف الاجتماعي قد جرت بين النخبة الحاكمة وبين جمهور المحكومين المنتظم الساعي لتحقيق أهداف كان يمكن، في الأصل، تلاؤمها داخل اطار النظام الاجتماعي القائم[٢٢]. فالحال أن كمية الشكاوى التي تم التعبير عنها آتية من كافة أنحاء فرنسا، في «كراسات الشكوى»

قبل حلول الثورة، لا تبدي سوى القدر الأقل من الرغبة الجذرية في إلغاء العبودية والملكية. إذ يمكننا أن نقول، وبشكل أساسي، إن كل الشكاوى والمطالب إنما كانت تتوخى إقامة نظام اقطاعي يناله بعض الإصلاح، ويتم فيه تصحيح العديد من «المساوىء» لا غير. بيد أن التواضع النسبي للمطالب لم يحترز إزاء ـ بل قد يقول المرء ساعد على تعزيز ـ الأعمال العنيفة التي قام بها الفلاحون والمعدمون، وهي الأعمال التي وفرت القواعد الاجتماعية للثورة. وبشكل مماثل نقول إن ما نعرفه عن المطالب التي تقدمت بها مجالس المصانع التي تشكلت بصورة عفوية في طول روسيا الأوروبية وعرضها في العام ١٩١٧، لا يترك أي مجال للشك في واقع أن أولئك العمال إنما كانوا يسعون فقط «لتحسين شروط العمل» لا «لتغييرها»، وبالتأكيد لم يكونوا يسعون إلى تشريك وسائل الانتاج في ذلك الحين[٢٣]. ثم إن أعمالهم الثورية التي قامت من أجل الوصول إلى أهداف إصلاحية، مثل تقليص ساعات العمل اليومي إلى ٨ ساعات ووضع حد للعمل المؤقت، والوصول إلى وضع حد أدنى للأجور، وإبداء التهذيب من قبل الإدارة، وتوفير تسهيلات طبخ ونظافة، هي التي كانت القوة القائدة التي أوصلت إلى الثورة البولشفية. والحال أن المزيد من الأمثال على هذا الأمر كثير[٢٤]. والمسألة الأساسية خلف هذا كله هي أن الطبقات الخاضعة التي نعثر عليها في أساس ما نطلق عليه تاريخياً اسم الحركات الثورية، إنما تبدأ تحركها بالسعي للوصول إلى أهداف لا تخرج عن نطاق فهمها للايديولوجيا الحاكمة. ومن هذا كله يبدو لنا أن التابعين من ذوي الوعي المزيف يتبدون في النهاية قادرين حقاً على القيام بعمل ثوري.

ونحن حتى لو كنا، من أجل طرح محاججة ممكنة، قادرين على ضمان أن الهيمنة الايديولوجية ما إن تتحقق، ينبغي أن تساهم في ايصال الطبقات المحكومة إلى وضعية سكونية مذعنة، سيكون من المنطقي جداً أن ينطرح عند ذاك السؤال عما إذا كانت مثل تلك الهيمنة قد سادت في أغلب الأحيان. إن مشكلة الأطروحات المتحدثة عن الهيمنة، وعلى الأقل في أشكالها الأكثر قوة التي اقترحها عدد من خلفاء غرامشي، تكمن في أنه لمن الصعوبة بمكان تفسير الكيفية التي يحدث بها للتغيير الاجتماعي أن يقوم انطلاقاً من الأسفل. فإذا كانت النخب هي التي تسيطر على وسائل الإنتاج الأساسية، سامحة لها بأن تحدث نوعاً من الامتثال العملي، وإذا كانت هي التي تسيطر كذلك على وسائل الإنتاج الرمزي، ما يتيح لها أن تضمن إعطاء أقصى درجات المشروعية لسلطتها وللرقابة التي تمارسها، فإن هذا كله يتوصل إلى انتاج توازن ذاتي لا يمكن أن يزعجه سوى صدمة تأتي من الخارج. وكما يلاحظ ويليس فإن «نظريات

إعادة الإنتاج البنيوية تقدم لنا الايديولوجيا المهيمنة (التي تخضع الثقافة لها) باعتبارها غير قابلة لأي خرق. هنا كل شيء يبدو ملائماً ونهائياً، حيث تبدو الايديولوجيا وكأنها قَبْلية الوجود، وتحول دون قيام أي نقد جدي لها. الأمر أشبه بكرات بليار لا شرخ فيها على الإطلاق يحول دون سيرها بكل هدوء ودعة»[٢٥]. وحتى في الديموقراطيات الصناعية المستقرة نسبياً، والتي تبدو نظريات الهيمنة وكأنها قد صيغت لكي تنطبق عليها، من الواضح أن أقوى صياغات تلك النظريات لا تسمح بتصور درجة الصراع الاجتماعي والاحتجاج التي تحدث فيها بالفعل.

إذا كان الصراع الاجتماعي يبدو غير متلائم مع نظريات الهيمنة كما هي مطبقة في المجتمعات المعاصرة، فإنه يبدو بالأحرى كتناقض كثيف وصلب حين يطبق على تواريخ المجتمعات الفلاحية ومجتمعات العبودية والرق. وهنا نلاحظ كيف أن المنادين بنظرية الهيمنة أو التطبيع يجدون أنفسهم في مواجهة كمية هائلة من الحقائق غير السوية، حين يتصدون لدراسة مجتمعات أوروبا الزراعية خلال القرون الثلاثة التي سبقت الثورة الفرنسية. ومن المؤكد أن ما هو ملفت للنظر بصدد تلك المرحلة، إنما هو الوتيرة التي بها وجد المزارعون أنفسهم على احتكاك مع نوع من الإمكانيات الاجتماعية التي تصرفوا انطلاقاً منها، لكن الأمور سرعان ما تمخضت عن نهايات مأساوية حين تبدى أن الفرص لم تكن مبررة موضوعياً. إن ألوف الثورات وضروب التمرد والاحتجاج العنيف التي سادت منذ ثورة وات تايلر عند نهاية القرن الرابع عشر، مروراً بالحرب الفلاحية الكبرى في ألمانيا وصولاً إلى الثورة الفرنسية، تعتبر مَعْلم تذكار ينم عن عناد التطلعات الفلاحية في وجه ما سوف يتبين لاحقاً، مع مرور الزمن، أنه كان مجرد رهانات يائسة. وكما يقول مارك بلوك فإن «أي نظام اجتماعي لا يكون متسماً فقط ببنيته الداخلية، بل أيضاً بردود الفعل التي ينتجها... فبالنسبة إلى المؤرخ، الذي تكاد مهمته تنحصر في رصد وتفسير الروابط بين الظواهر، تبدو الثورة الفلاحية بالنسبة إلى نظام السادة الاقطاعي طبيعية، طبيعية الإضرابات بالنسبة إلى نظام رأسمالي واسع النطاق»[٢٦]. بالنسبة إلى نظام الرق في أميركا الشمالية، حيث كانت الظروف العاملة ضد المتمردين أكثر قوة، من الواضح أن الأمر الملفت هو أن تلك الظروف كانت دائمة الحدوث، وأن أي عمل تمردي وثوري لم يتمكن أبداً من الوصول إلى إتيان ثماره. فبالنظر إلى تشتت العبيد بين المزارع التي لم تكن تضم سوى أعداد قليلة من اليد العاملة، وإلى أنهم كانوا يشكلون، عددياً، أقل من ربع عدد السكان، وأنهم كانوا على الدوام خاضعين لرقابة صارمة، من المؤكد أن ليس على المراقب أن يفترض بأن

العبيد وصلوا إلى حد الإيمان بأن ما كان يحدث لهم بشكل حتمي إنما كان ناتجاً عن الافتقار إلى حس التمرد(٢٧).

إذا كان ثمة ها هنا ظاهرة اجتماعية بحاجة إلى تفسير، فإن هذه الظاهرة تكمن في انعكاس ما يبدو أن نظريات الهيمنة والوعي الزائف تتنطح للتعبير عنه. إذ كيف لتلك النظريات أن اعتقدت وتعرفت على أساس أن أوضاع الجماعات المحكومة كانت على الدوام قابلة لأن يتم تفاديها، بينما تقول لنا الدراسات التاريخية الأكثر صحة إنها لم تكن كذلك؟ من الواضح أن العلاقة الفاصلة بين السلطة والعبودية ليست هي ما هو بحاجة إلى تفسير. ما نطالب به بدلاً من ذلك إنما هو تفهم لطبيعة الإدراك المخطىء الذي كان من نصيب الجماعات المحكومة ويبدو لنا أنه يدفعها إلى المبالغة في تصور ما لديها من قوة وإمكانيات انعتاق، وإلى التقليل من تقدير قوة الخصم القائمة في وجهها. فلئن كان الخطاب العلني الذي تمارسه النخبة المهيمنة، ينحو لإضفاء سمة طبيعية على عملية الهيمنة، سيبدو لنا أن ثمة تأثيرات مضادة تحاول في الوقت نفسه أن تسعى لنزع السمة الطبيعية عن تلك الهيمنة.

إننا إذ نضع هذا المنظور التاريخي في ذهننا، يمكن لنا أن نبدأ في طرح تساؤلاتنا على ذلك المنطق المرتبط بقضية الهيمنة والتطبيع. وإنني لأعتقد أن محاولة تحويل نظرية تطبيع رقيقة إلى نظرية هيمنة سميكة، مسألة غير ممكنة. فحتى إذا كان من المؤكد واقع أن الجماعات الخاضعة مثل العبيد والأرقاء أو المنبوذين، لم تحز، تاريخياً، على أية معرفة بالنظام الاجتماعي القائم على أساس مبادىء مختلفة، فإن حتمية السيطرة لا يمكنها بالضرورة أن تجعل تلك السيطرة عادلة أو ذات مشروعية في نظرها. إذن، بدلاً من الالتفات إلى هذا الأمر، هيا بنا نفترض أن حتمية السيطرة بالنسبة إلى العبد ستكون لها تقريباً قوة حتمية الطقس نفسها بالنسبة إلى المزارع. كل ما في الأمر أن مفاهيم العدالة والمشروعية لا علاقة لها البتة بشيء لا مفر منه مثل الطقس. ولهذا السبب نلاحظ كيف أن المزارعين التقليديين يحاولون حتى نزع السمة الطبيعية عن الطقس عبر شخصنته، وابتكار جملة من الطقوس التي تستهدف التأثير على مجراه أو السيطرة عليه(٢٨). وهنا مرة أخرى نلاحظ أن ما يمكننا الافتراض بأنه حتمي، يعود لينضوي ضمن ملكوت السيطرة البشرية الممكنة. والملاحظ أنه حين تبدى مثل تلك الجهود وكأنها مخفضة لا محالة، فإن المزارعين التقليديين، مثلهم في ذلك مثل العلماء، أندادهم المعاصرين، ينحون إلى صب شآبيب اللعنة على الطقس. بمعنى أنهم، على الأقل، لا يتمسكون بالخلط بين الحتمية والعدالة.

مقابل هذا، نجد أن نظرية التطبيع الرقيقة تبدو أكثر اقناعاً بكثير لأنها لا تطالب بأكثر من القبول بما هو حتمي. ومع هذا فإن من قبيل الخطأ الافتراض بأن غياب المعرفة الحقيقية بالتسويات الاجتماعية البديلة ينتج، وبشكل آلي، إضفاء سمة الحتمية الطبيعية على الحاضر، مهما كان الحاضر مكروهاً. ولنلاحظ هنا نتاجين من نتاجات المخيلة، عرف عدد لا يحصى من أبناء الجماعات الخاضعة إبداءهما، على مدى التاريخ. فأولاً، لئن كان من العسير على العبد أو القن أو المنبوذ أن يتخيل تسويات اجتماعية غير العبودية والقنانة ونظام الشرائح، فإنهم لن يجدوا كبير مشقة في تصور حدوث انقلاب شامل في نظام توزيع المكانات والمكافآت القائم. والحال أن الموضوعة الأزلية المتحدثة عن عالم ينقلب رأساً على عقب، عالم يصبح فيه الأخير أولاً، والأول آخراً، موضوعة يمكننا أن نعثر عليها في كافة التقاليد الثقافية تقريباً، تلك التقاليد التي تتحدث عن التفاوت في الثروات والمكانات والسلطة[٢٩]. بشكل أو بآخر، نلاحظ كيف أن معظم اليوتوبيات الشعبية قد ضمت الفكرة المركزية التي تقف في خلفية هذه الأغنية الشعبية الفيتنامية:

«ابن الملك يصبح ملكاً

«أما ابن حارس الباغودا فلا يعرف سوى كنس المكان بأغصان شجرة البانيان

«ولكن حين ينهض الشعب منتفضاً

«فإن ابن الملك، إذ يهزم، سيكون هو من يكنس الباغودا»[٣٠]

إن هذه الخطابات الجماعية المستترة المستقاة من قلب الحياة الاستيهامية التي تعيشها الجماعات المحكومة، لا يمكن اعتبارها مجرد تمارين تجريدية. فهي مجسدة، كما سوف نرى لاحقاً، داخل العديد من الممارسات الطقوسية (مثلاً: كرنافالات البلدان الكاثوليكية، عيد كريشنا في الهند، عيد الساتورناليا في روما الكلاسيكية، ومهرجان الماء في جنوب شرق آسيا البوذي)، وهي التي عرفت كيف توفر الأسس الايديولوجية للعديد من الثورات.

الإنجاز التاريخي الثاني الذي تمكنت المخيلة الشعبية من إنجازه، هو ذاك الكامن في إنكار وجود النظام الاجتماعي القائم. فالجماعات المحكومة، حتى من دون أن تكون قد وضعت قدمها خارج مجتمع مفروز طبقياً، يمكنها (وهي فعلت هذا حقاً) أن تتخيل غياب الفوارق التي تجدها مؤلمة. وما الأغنية الشهيرة التي وصلتنا معبرة عن ثورة الفلاحين الإنكليز في العام ١٣٨١ والقائلة: «حين كان آدم يحث، وحواء تعبر، من كان

السيد النبيل عند ذلك». ما هذه الأغنية سوى تعبير عن تصور لعالم لا أرستقراطيين فيه ولا نبلاء. وفي القرن الخامس عشر نلاحظ كيف أن «الطابوريين» قد استبقوا، وفي الوقت نفسه، وجود عالم تسوده المساواة الجذرية، ونظرية قيمة العمل: «يجب أن يكون الأمراء ورجال الدين والبشر العاديّون سواسية، وأن يحوز النبلاء والفرسان على نفس ما يحوز عليه رجال الشعب، عند ذلك فقط سيكون عند كل واحد ما يكفيه. ولسوف يأتي بالتأكيد زمن يعمل فيه الأمراء واللوردات للحصول على خبز يومهم»(٣١). والحقيقة أنه، إلا إذا حصر المرء مثل هذه المعتقدات ضمن إطار التقاليد اليهودية ـ المسيحية بما فيها من أسطورة تتحدث عن المجتمع المثالي الذي يسبق الخريف، يمكننا أن نلاحظ أن مثل هذه المعتقدات ذات الأُسس الدينية والعلمانية يمكن العثور عليها في معظم، إن لم يكن في كافة، المجتمعات ذات الفرز العميق. والحال أن معظم المعتقدات اليوتوبية التقليدية يمكنها أن تُفهم باعتبارها، في حدود كبرى أو صغرى، انكاراً ممنهجاً للنمط القائم من أنماط الاستغلال والتفاوت التراتبي، كما خبرته الجماعات المحكومة. فإذا كانت حياة المزارعين منغّصة بفعل الضرائب الجماعية الرسمية، وضرائب اللوردات، وواجبات السخرة، والزكاوات التي تدفع للقساوسة، والضرائب المكرسة للفقراء، فإن يوتوبيا الفلاحين، إنما تتحدث عن حياة لا ضرائب فيها ولا مكوس ولا أعمال سخرة، وربما تخلو أيضاً من المسؤولين الرسميين والسادة والقساوسة، وتكون زاخرة بالحياة الطبيعية المربحة لذات المزارع. ونلاحظ هنا كيف أن الفكر اليوتوبي من هذا النوع قد تبدى، نمطياً، مختفياً خلف أشكال مجازية أو مقنّعة، وجزئياً بسبب أن التصريح العلني عنه كان من شأنه أن يجعله يعتبر ثورياً. أما ما هو خارج نطاق الشك فهو أن المعتقدات والتطلّعات الأزلية غالباً ما ولدت، قبل زمننا الراهن هذا، كمية هائلة من ضروب الأفكار المعبئة التي كمنت في خلفية الثورات حين قيض لتلك الثورات أن تحدث.

إذن، من منطلق الوضوح التاريخي، ليس ثمة سوى القدر الأقل من الأساس الذي يعطي المصداقية لكل من نظريتي الهيمنة السميكة والرقيقة. بمعنى أن العقبات في وجه المقاومة، وهي كثيرة على أي حال، لا يمكن عزوها إلى عدم قدرة الجماعات المحكومة على تصور نظام اجتماعي مضاد لذلك القائم فعلاً. فهذه الجماعات تبدو قادرة على أن تتخيل، وفي الوقت نفسه، انقلاب السيطرة التي تخضع لها رأساً على عقب، وإنكار وجودها، و، وهو الأمر الأكثر أهمية، نراها دائماً وقد تصرفت انطلاقاً من هذه القيم وانطلاقاً من يأسها، في تلك المناسبات النادرة حين اتاحت لها الظروف

ذلك. وبالنظر إلى موقعها عند أسفل السلم، لا يعود ثمة ما يدهشنا في واقع أن لها مصلحة طبقية في وجود التنبؤات اليوتوبية وفي تصور وجود نظام اجتماعي مختلف جذرياً عن النظام المؤلم الذي تختبره. أي، بشكل ملموس أكثر، نلاحظ كيف أن الرسم الذي يعود إلى القرن السابع عشر والذي يصف لنا لورداً يقدم وجبة دسمة لفلاح جالس، رسم يستثير لذة الفلاحين أكثر مما يستثير لذة من هم أعلى منهم اجتماعياً[٣٢]. والجماعات المحكومة، إذ تكون قد تخيلت نظاماً اجتماعياً مضاداً للنظام القائم، لا يبدو عليها أنها مشلولة الحركة بفعل خطاب النخبة الذي يسعى لإقناعها بأن كل الجهود التي تبذلها من أجل تغيير وضعيتها إنما هي جهود يائسة في نهاية الأمر. أنا لا أريد هنا، بأية طريقة من الطرق، أن أصل إلى القول بأن تاريخ الفلاحين والعبيد هو تاريخ مغامرة دونكيشوتية تتلو مغامرة دونكيشوتية، أو إلى تجاهل الآثار المدمرة التي نتجت بالتأكيد عن كل تمرد مسحوق. ومع هذا، بما أن الانتفاضات الفلاحية وثورات العبيد تقوم بوتيرة كافية وتخفق بالشكل نفسه دائماً، فإن بإمكان المرء أن يقول بكل إقناع إنه مهما تبدى سوء إدراك الواقع كبيراً، فإن من الواضح أن الأمل كان دائماً أكبر من الواقع الفعلي. وما ميل الجماعات المحكومة إلى تفسير الشائعات والأخبار الغامضة بوصفها دلائل تشير إلى حتمية انعتاقها، سوى ميل يدعو للدهشة حقاً، وأنا سوف أدرس هذا الأمر عن كثب في الفصل السادس.

نظرية للهيمنة رقيقة جداً

في هذا السياق ما الذي يتبقى يا ترى من نظرية الهيمنة؟ أعتقد أنه لا يتبقى منها سوى القليل القليل. ومع هذا، تراني راغباً في إيراد الشروط المحدودة والصارمة التي يمكن للجماعات المحكومة أن تقبل ضمنها، بل وأن تضفي المشروعية على تلك التسويات التي تأتي لتبرر خضوعها[٣٣].

إنني أعتقد أن الهيمنة الايديولوجية في حالات الخضوع غير الطوعي، لا تحدث إلا حين يتم توافر كل من الشرطين الصارمين اللذين يكمن أولهما في وجود احتمال أن يتمكن عدد لا بأس به من الخاضعين من شغل مواقع في السلطة. والحال أن توقع المرء لأن يتمكن ذات يوم من ممارسة فعل السيطرة الذي يتحمله اليوم، يعتبر حافزاً قوياً يخدم في اضفاء المشروعية على أنماط من الهيمنة. فهو يشجع على الصبر والرغبة في المحاكاة، كما أنه، أخيراً وليس آخراً، يعد بنوع من الثأر، حتى ولو كان هذا الثأر سوف يمارس على طرف لم يكن هو في البداية موضوع الكراهية. لو كانت هذه الفرضية

صحيحة فإنه سيكون من شأنها أن تساعد على تفسير السبب الذي يجعل العديد من الأنظمة المسيطرة التي عاشت ردحاً طويلاً من الزمن قادرة على أن يكون لها مثل هذه الديمومة. إن الصغير الذي يستغل من قبل الكبار سوف يقيض له أن يحصل على فرصته حين يصبح كبيراً بدوره. وأولئك الذين يقومون بأشغال منحطة لصالح الآخرين في مؤسسة ما، سوف يكون من شأنهم أن يجعلوا آخرين يقومون بتلك الأشغال لصالحهم، إن قيض لهم أن يتوقعوا الإرتقاء في عملهم إلى درجة أعلى؛ إن «الكنّة» الصينية التقليدية قادرة تبعاً لهذا، أن تتوقع، إن هي أنجبت صبياً، أن تصبح بدورها حماة مسيطرة ذات يوم(٣٤).

ومن المرجح أن الإخضاع الأليم والقسري، يمكنه بدوره أن يحصل على مشروعيته شريطة أن يكون الخاضعون قد فصلوا عن بعضهم بعضاً فصلاً كلياً، وأُبقوا خاضعين لرقابة كلية وعن كثب. والمسألة هنا مسألة الإلغاء الكلي لأي ملكوت اجتماعي يتعلق بحرية قول نسبية. أي، بكلمات أخرى، إن الشروط الاجتماعية التي يمكن في ظلها أن يولد نوع من الخطاب المستتر بين الخاضعين، يجب أن تلغى كلياً. أما المجتمع المصور ها هنا فإنه يبدو، بالأحرى، شبيهاً بما في الحكاية الرسمية المنتشرة في الخطاب العلني، أو في كتاب «بانوبتيكوم» لبنتام، حيث تكون كافة العلاقات الاجتماعية علاقات تراتبية، وتكون الرقابة شاملة وكلية. ومن نافل القول هنا على أي حال أن هذه الفانتازيا الشمولية القصوى التي لا وجود فيها لأية حياة خارج علاقات السيطرة، لا تبدو مشابهة لأية وضعية يعيشها أي مجتمع على الإطلاق، في كليته. وكما لاحظ فوكو فإن «العزلة هي الشرط الأولي لأي خضوع كلي»(٣٥). ومن المرجح أن بإمكان المرء أن يعثر على مجتمع كالذي نصنعه، فقط داخل عدد قليل من مؤسسات العقاب، أو معسكرات اعادة التأهيل الفكري، أو مستشفيات الأمراض النفسية.

لقد استخدمت تقنيات التفتيت والرقابة ببعض النجاح، في معسكرات أسرى الحرب في كوريا الشمالية والصين خلال الحرب الكورية. وفيما يخص موضوعنا هنا نلاحظ أن ما هو ملفت بصدد تلك المعسكرات كان المدى الذي اضطر السجانون للوصول إليه من أجل الحصول على اعترافات الأسرى والمواد الإذاعية الدعائية التي كانوا يحتاجون إليها(٣٦). كان الأسرى يتعرضون لأقسى درجات الإرهاق الجسدي، وكانوا يمنعون عن أي اتصال بالعالم الخارجي، ويفصلون ويعزلون طوال أسابيع عديدة يتم خلالها تعريضهم لاستجواب متواصل. وكان المستجوب يمارس عليهم لعبة العصا

والجزرة، أي يهددهم ويلاطفهم تباعاً، مخبراً إياهم مثلاً أنهم لم يتلقوا أي بريد في الآونة الأخيرة لأن أهلهم في الوطن لا يأبهون أبداً لما قد حلّ بهم. وفي المقام الأول كان السجانون يبذلون جهدهم لكي يراقبوا عن كثب أي عمل أو اتصال يقوم به الأسرى، ولكي يستبعدوا، عن طريق العزل أو عن طريق المخبرين، أية محاولة لقيام تواصل أو تضامن بين الأسرى. والحال أن تلك الاجراءات الصارمة تمكنت في نهاية الأمر من انتاج كمية ضئيلة من الاعترافات، ونلاحظ في هذا المجال أن عدداً من الأسرى رووا كيف أنهم كانوا يشعرون بنوع من التعاطف الفجائي مع مستجوب كان قد سبق له، مع هذا، أن عاملهم بكل عنف وقسوة. ويبدو أن ما حدث يومها كان أن استحالة مطابقة مشاعر الأسير وغضبه مع مشاعر وغضب الأسرى الآخرين الذين يعيشون الوضع نفسه ـ أي استحالة خلق خطاب مستتر ينتشر خارج المسرح، وبالتالي خلق واقع اجتماعي مختلف ـ قد سمحت للسجانين بممارسة نوع من الهيمنة المؤقتة.

وإنني لأود هنا أن أشدد بالتحديد على قدر الصرامة والعنف الذي تميزت به الشروط التي أدت إلى الحصول على إذعان الأسرى. في البداية أسفر عمل السجانين عن الإخفاق حين سمحوا للأسرى بأن يجتمعوا إلى بعضهم بعضاً؛ لذلك وجدوا لزاماً عليهم أن يحشدوا جهودهم في سبيل إزالة أي احتكاك مستقل يقوم بين أفراد الجماعة الخاضعة. ولكن، حتى رغم ذلك، كان في إمكان الأسرى أن يتواصلوا فيما بينهم بصورة سرية، تحت أنف السلطات. فهم، مستفيدين من بعض الغروقات اللغوية التي لم يكن بإمكان سجانيهم إدراكها، كانوا غالباً ما يسوون أمورهم بحيث يحشرون في نصوص الاعترافات والمرافعات التي تقرأ علناً أمام الأسرى الآخرين، إشارات تدل على أن كلامهم إنما تم الحصول عليه بالقوة وأنه ليس صادقاً تماماً. إن درجة الامتثال البوليسي والتفتيت المطلوبة، كانت متماشية على أي حال مع ما نعرفه، من خلال تجربة السيكولوجيا الاجتماعية، عن أفعال الطاعة إزاء السلطة، التي لا تكف عن إهانة حكم المرء الأخلاقي على نفسه. ولنتذكر هنا اختبارات ستانلي ميلغرام الشهيرة حيث يؤتى بمتطوعين يجابهون بما يعتقدون أنه من قبيل الأفعال الصادقة، جمهرة من الأشخاص الذين كانوا قد أخفقوا في الإجابة على الأسئلة بشكل صحيح، في مثل هذه الحالة لاحظت الاختبارات المذكورة كيف أن بعض التغييرات الدرامية الهزيلة قد أدت إلى تقليص حجم الإذعان[٣٧]. فأولاً، إذا حدث للمختبر (ويمثل السلطة) أن خطا خطوة واحدة خارج الغرفة، سيكون من شأن الشخص المختبَر أن يبدي عصياناً، وبالتالي يكذب على المختبِر بالنسبة إلى حجم الصدمات التي تعرض لها. وفي تنويعة أخرى

على الوضعية الاختبارية، يزود المختَبَر برفقة شخص أو شخصين كانا قد رفضا الصدمات العنيفة التي عُرِّضا لها. وحتى مع هذا الدعم الاجتماعي المتواضع، لوحظ كيف أن الغالبية العظمى من الأشخاص الذين وقع عليهم الاختبار قد تمردوا ضد سلطة المختبِر، إن الإذعان المطلوب ضمن هذا السياق، يتبخر تماماً منذ اللحظة التي لا يعود فيها الشخص موجوداً تحت رقابة عن كثب، وفي كل لحظة يجد فيها الشخص نفسه في رفقة عدد من الأشخاص يمثلون بالنسبة إليه دعماً اجتماعياً في فعل المقاومة الذي يبديه، خاصة وأنهم يماثلونه في وضعيته(٣٨).

من الممكن إذن، وفي ظل شروط معينة، تصور أن خضوعاً قسرياً وأليماً يمكنه حتى أن يبدو عادلاً وذا مشروعية. ومع هذا فإن تلك الشروط تكون من الصرامة بحيث لا تبدو قابلة لأن تطبق على أي من أشكال السيطرة التي تعنينا ها هنا رغم كثرة عددها واتساع مداها. مهما يكن فإن الأرقاء والعبيد والمنبوذين لا يتمتعون إلا باحتمال واقعي ضئيل جداً، بأن يتحركوا في السلم الاجتماعي إلى أعلى أو أن يهربوا من وضعيتهم. وفي الوقت نفسه، نلاحظ أن لهم على الدوام شيئاً يشبه الحياة الخاصة بهم في أحياء العبيد والقرى والبيوت وفي الحياة الدينية والطقوسية. ولقد كان على الدوام مستحيلاً وأمراً غير مرغوب فيه، التدمير الكلي للحياة الاجتماعية المستقلة التي تعيشها الجماعات المحكومة، علماً بأن هذه الحياة هي القاعدة الضرورية لقيام الخطاب المستتر. إن أشكال السيطرة التاريخية الفسيحة لم تخلق فقط مشاعر الحقد والذل التي أعطت المحكومين ما يتحدثون عنه؛ بل إنها أعطتهم ذلك الحيز الاجتماعي المستقل الذي مكن المحكومين من أن يتحدثوا بأمان نسبي.

الانتاج الاجتماعي لمظاهر الهيمنة

إذا كان جزءاً كبيراً من النقد الموجه أعلاه لنظريات الهيمنة صحيحاً، فإن هذا سوف يجبرنا على العثور على أسباب أخرى للخضوع والإذعان تكون مختلفة عن عملية استبطان أيديولوجيا الهيمنة من قبل الجماعات المحكومة. من المؤكد أن ثمة كمية كبيرة من العوامل التي يمكنها أن تفسر لنا كيف أن شكلاً معيناً من أشكال الهيمنة يظل قائماً على الرغم من إخفاق النخبة في تعبئة المحرومين ايديولوجياً. ولكي لا نذكر سوى القليل من تلك العوامل نشير هنا إلى أن الجماعات المحكومة يمكن أن تقسم وتشتت على خلفيات جغرافية وثقافية، وهي بإمكانها أن تحكم بأن قسوة القمع ممكن الحدوث قد تجعل من المقاومة العلنية جنوناً ما بعده جنون، وقد ترى أن صراعها

اليومي من أجل البقاء والرقابة التي تترتب عليه من شأنهما أن يمحوا أية إمكانية لقيام معارضة علنية، أو أن من شأنها أن تصبح أكثر تهكماً على نفسها بسبب اخفاقاتها الماضية.

ومع هذا، فإن ما يبقى أمامنا لكي نفسره هو السبب الذي جعل نظريات الهيمنة والتأطير الايديولوجي تمارس مع هذا كله نوعاً من الجاذبية الذهنية العظيمة على علماء المجتمع ومؤرخيه. وفي هذا السياق يتعين علينا أن نتذكر، أن نظريات التأطير الايديولوجي قد مارست سحراً متكافئاً على كل من التيار الرئيسي في مجال العلوم الاجتماعية كما على اتباع غرامشي من مناصري الماركسية الجديدة. ففي هذا العالم البارسوني ذي النزعة البنيوية الوظائفية، نلاحظ كيف أن الجماعات المحكومة تصل وبشكل طبيعي إلى القبول بالمبادىء النمطية القائمة في خلفية النظام الاجتماعي والتي لا يمكن لأي مجتمع أن يبقى من دونها. وفي النقد النيو ـ ماركسي نلاحظ أيضاً كيف تسود الفرضية بأن الجماعات المحكومة، قد استبطنت الأنماط المعيارية المهيمنة بيد أن هذه الأنماط المعيارية ينظر إليها اليوم على أنها صورة مزيفة لمصالحها الموضوعية. ففي كل حالة من الحالات يقوم التأطير الايديولوجي بإنتاج استقرار اجتماعي؛ في الحالة الأولى يكون الاستقرار أمراً جديراً بالثناء، أما في الحالة الأخيرة فإنه استقرار يسمح باستمرار الاستغلال القائم على أساس طبقي[٣٩].

إن السبب الأكثر بروزاً الذي يجعل من مفاهيم التأطير الايديولوجي أمراً له كل هذا الصدى في المدونات التاريخية يقوم بكل بساطة في أن السيطرة، كما سبق أن رأينا، تنتج خطاباً رسمياً يوفر بداهة مقنعة تتعلق بتواطؤ منشود، بل وناتج عن حماس. ففي الظروف العادية يكون من مصلحة المحكومين أن يتفادوا بروز أي ظهور علني للتمرد؛ مع أن لهم، بالطبع، مصلحة عملية في المقاومة ـ عبر تقليصهم لحجم العمل والعقاب والذل الذي يتعرضون له. أما عملية المصالحة بين هذين الهدفين اللذين يبدوان هنا متعارضين، فلقد تم إنجازها عبر اتباع تلك الأشكال من المقاومة التي تتفادى أية مجابهة علنية مع بنى السلطة التي تقاوم. ومن هنا، نلاحظ كيف أن الفلاحين، من أجل أمانهم ونجاحهم، فضلوا تاريخياً أن يموهوا مقاومتهم. فإذا تعلق الأمر بالسيطرة على قطعة من الأرض، نراهم وقد فضلوا شغل الأرض بهدوء، بدلاً من غزوها بشكل متحدٍّ. وإذا تعلق الأمر بالضرائب والمكوس، نراهم وقد فضلوا التهرب من دفعها بدلاً من الإضراب عن ذلك بشكل سافر. وإذا تعلق الأمر بحقهم في منتوج الأرض، نراهم يُفضلون سلوك سبيل الغش والسرقة بدلاً من سبيل التمسك العلني بمنتوجهم. وفقط

حين تخفق الاجراءات الأقل درامية، حين يُتهدد وجودهم نفسه، أو حين تظهر إشارات تدل على أن بإمكانهم أن يضربوا وهم يشعرون بأمان نسبي، يتجرأ الفلاحون للمخاطرة بخوض غمار تحد جماعي علني. ولهذا السبب عينه نلاحظ كيف أن الخطاب الرسمي الذي يطال العلاقات بين الحاكمين والمحكومين مليء بصيغ الإذعان والتورية وادعاءات المكانة والمشروعية التي لا نزاع عليها. في المسرح العلني سوف يبدو العبيد والأرقاء مذعنين عبر خلقهم لمظاهر الخضوع والإجماع، حيث إن مشهد التوكيدات الخطابية الآتية من أسفل سوف تجعل الأمور تبدو وكأن الهيمنة الايديولوجية مضمونة. فالحال أن الخطاب العلني لعلاقات القوة يعتبر حيزاً تبدو فيه السلطة أمراً ذا سمة طبيعية، لأن هذا هو المكان الذي تغرف منه النخب نفوذها الذي يمكنها من تحقيق الانتاج المتوخى، ولأن تفادي خرق هذه المظاهر يخدم في الوقت نفسه، وبشكل عادي، مصالح المحكومين المباشرة.

إن «الخطاب الرسمي» كحقيقة اجتماعية، يمثل صعوبات جمة في وجه القيام ببحث تاريخي ومعاصر حول الجماعات المحكومة. فبسبب غياب التمرد الفعلي نلاحظ كيف أن القسم الأكبر من الأحداث العلنية، وبالتالي القسم الأكبر من المحفوظات الأرشيفية، يكرس لحفظ الخطاب الرسمي لا غير. وفي تلك المناسبات حين يكون ثمة ظهور للجماعات المحكومة، نلاحظ أن ظهورها ودوافعها وسلوكها لا تصل إلا عبر إطار التفسير الذي تقوم به النخب الحاكمة. أما حين تكون الجماعة المحكومة آمنة كليا تقريباً فإن المسألة تصبح أكثر تعقيداً. غير أن الصعوبة لا تكمن، مع هذا، في السجلات المعيارية التي تتحدث عن نشاطات النخبة وتحفظ عن طريق النخبة بطرق تعكس موقعها الطبقي ومكانتها. الصعوبة هي صعوبة أكثر عمقاً من ذلك تتمثل في الجهود التي تبذلها الجماعات المحكومة في سبيل تمويه وتورية نشاطاتها وآرائها التي قد يكون من شأنها أن تلحق الأذى بها لو كشفت. فنحن، مثلاً، لا نعرف سوى القليل نسبياً، عن الدرجة التي كان بها العبيد في الولايات المتحدة يسرقون مخازن سادتهم البيض. فإذا كان العبد حاذقاً فإن سيده لم يكن من شأنه أن يعرف سوى أقل ما يمكن عن السرقة حتى ولو كان على علم بأن ثمة كميات تفقد. ونحن نعرف أقل من القليل، بالطبع، عما يتعلق بما كان العبيد يتداولونه فيما بينهم حول استحواذهم على ما يملكه سادتهم. إن ما نعرفه، بشكل نمطي، يصل إلينا، بشكل ذي دلالة، على لسان العبيد السابقين الذين قيض لهم أن يفلتوا من ذلك النوع من السيطرة - مثلاً، عن طريق حكايات يرويها الهاربون الذين كانوا يتوجهون إلى الشمال أو إلى كندا،

أو عن طريق حكايات جمعت بعد تحرير العبيد. إن هدف العبيد وغيرهم من الجماعات المحكومة، حين يخوضون المقاومة الايديولوجية والمادية، يكمن تحديداً في الإفلات من مطاردة السادة لهم؛ وبمقدار ما نراهم يحققون هدفهم ذاك، نلاحظ كيف أن تلك النشاطات لا ترد في المحفوظات. وفي هذا الإطار نلاحظ كيف أن الجماعات المحكومة تكون متواطئة في مساهمتها في اضفاء طابع صحي على الخطاب الرسمي.. وذلك عبر محو كل الآثار التي تقود إليها وتكشف عن أفعالها الحقيقية. إن أفعال اليأس والثورة والتحدي يمكنها أن تقدم لنا شيئاً شبيهاً بنافذة مفتوحة على الخطاب المستتر، ولكن، في غياب الأزمات الكبرى، لن يمكننا أن نرى الجماعات المحكومة إلا وهي تمارس أفضل السلك الممكنة. ومن هنا فإن تحري درب المقاومة لدى العبيد وسط شروط «عادية» سيبدو أشبه بتحري عبور الجزيئات ما ـ دون ـ الذرية، داخل غرفة مليئة بالضباب. ما يظهر فقط هو الأثر الذي تتركه المقاومة وراءها، مثلاً: اختفاء كميات كبيرة من الذرة.

ولنتمعن هنا، مثلاً، في الصعوبات التي يتحدث عنها كريستوفر هيل في محاولته البحث عن السوابق الاجتماعية والدينية التي أسست للأفكار الجذرية التي ارتبطت بجماعات الـ Levellers خلال الحرب الأهلية الإنكليزية[٤٠]. يقيناً أنه من الواضح كل الوضوح أن إنجيل تلك الجماعات الاجتماعي لم يُخترع بشكل فوري في العام ١٦٤٠، بيد أن التوغل عميقاً للوصول إلى جذوره يبدو مسألة مختلفة للغاية. أما النظرات الدينية المرتبطة بجماعات الـ Lollards، فإنها المكان الأوضح الذي يتعين النظر إليه. ومع هذا فإن تفحص أفكار «لولاردي» (Lollardy)، يبدو أمراً بالغ التعقيد، لأن أعضاء تلك الطائفة الدينية الهرطوقية كانوا يعتبرون ـ وعن حق ـ شديدي الخطر على النظام القائم. وكما يلاحظ هيل فإن «أولئك الذين كانوا يتبنون تلك الآراء والأفكار كانوا ـ تعريفاً ـ على عجلة من أمرهم للامتناع عن ترك أية آثار تنم عنهم»[٤١]. فجماعة لولاردي كانت، بالنظر إلى تلك الظروف، طائفة هروبية وغورية لا تمتلك من الوسائل ما يمكنها من فرض أرثوذكسية ما على المؤمنين. إن بإمكاننا اليوم أن ننظر إليها عبر تقارير تتحدث عن عظات غير شرعية، وعبر أحداث مضادة لرجال الدين كانت تقوم بشكل عرضي، وكذلك عبر بعض القراءات الديموقراطية لتلك النصوص التي عادت فيما بعد لتجد صداها في أفكار «المعمدانيين» و «الكويكرز». إننا نعرف اليوم أنهم كانوا يدعون في الوقت نفسه إلى عدم اعتبار القبعة كرمز للمكانة وإلى عدم تبجيل المخاطب كنوع من الاحترام، وأنهم كانوا منذ ذلك الوقت المبكر في القرن الخامس عشر يؤمنون بأن

الاعتراف يكون أمام الله بشكل مباشر، ويؤمنون بضرورة إلغاء الضرائب على كل الأشخاص الذين يتبدى أنهم أكثر فقراً من القسيس، وأنهم مثلهم في هذا مثل جماعات «العوائلية» والـ Ranters والـ Levellers كانوا يعظون في الحانات وفي الهواء الطلق. كانوا يشعرون أنهم أكثر أماناً في تلك المناطق حيث تكون الرقابة أضعف: أراضي الرعي، والغابات والأراضي البكر، حيث لا يكون ثمة سوى عدد قليل من رجال الدين والاقطاعيين. أما حين كانوا يجابهون بأي نوع من أنواع التحدي فإنهم كانوا، مثل «العوائليين» من بعدهم ينكرون أن لديهم أية أفكار هرطوقية. عن هذا يكتب هيل قائلاً: «إن هذا الموقف اللابطولي كان مرتبطاً بكراهيتهم لكل الكنائس المتوطدة سواء أكانت كاثوليكية أم بروتستانتية. ومما لا شك فيه أن كراهيتهم للاستشهاد كانت تساعدهم على إيمانهم بالبقاء، غير أنها زادت من الصعوبات القائمة في وجه المؤرخين دون إمكانية اعتبارهم جماعات هرطوقية بشكل موثوق»[٤٢]. إن آخر شيء كان اللولارديون أو «العوائليون» يريدونه في تلك المرحلة، إنما كان الظهور والورود داخل خانات وتصنيفات. والحال أنه لمن الأمور ذات الدلالة أن الاهتمام باللولارديين إنما تأتي، في هذه الحالة، من لدن الانفجار العلني والعام الذي كان انفجاراً هرطوقياً طبع الحرب الأهلية الإنكليزية اعتباراً من العام ١٦٤٠، إذ عند ذاك أصبح تاريخهم الغوري الدفين مادة ذات أهمية تاريخية معينة لأن الأفكار التي كان يجسدها كان بإمكانها أن تجد تعبيرها العلني، ضمن اطار التعبئة السياسية وفراغ السلطة خلال تلك الحرب الأهلية. والحقيقة أنه لولا تلك اللحظات التي أتت ملائمة لإلقاء نظرة تراجعية على ذلك الخطاب المستتر القديم، لكان في وسع المرء أن يتصور أن ذلك القدر الكبير من الفعل التاريخي خارج المسرح، كان من شأنه أن يضيع إلى الأبد أو يبقى غائصاً في الظلام.

إن بإمكاننا أيضاً أن نورد محاججة تاريخية موازية تتعلق بالتمويه الذي كانت تمارسه الجماعات المحكومة من أجل إخفاء ممارسات المقاومة. فمثلاً، كان الفلاحون الماليزيون، في المنطقة التي قمت بدراسة الأمور فيها ميدانياً، كانوا قد استشعروا أن من الظلم لهم أن يواصلوا دفع الزكاة الإسلامية الرسمية[٤٣]. خاصة وأن تلك الزكاة كانت تجمع بشكل ظالم ويتسم بالفساد والرشوة، حيث كانت المبالغ المجموعة ترسل إلى العاصمة الإقليمية، ولم يكن أي شخص فقير من أبناء القرية يتلقى أي قرش على سبيل الزكاة من أية سلطات دينية مولجة بذلك. وهكذا بشكل هادىء ومكثف، سوّى الفلاحون الماليزيون أمورهم بحيث تمكنوا من نسف نظام دفع الزكاة بشكل جعل

١٥٪ فقط من المبلغ المفروض يدفع بالفعل. هنا لم تحدث اضرابات عن دفع الزكاة ولم تجر مظاهرات، ولم تقع أعمال احتجاج، كل ما في الأمر أن الفلاحين لجأوا إلى سلسلة من الأساليب الهادئة التي مكنتهم من تحقيق ما يبتغون: فكانوا يصرحون بأن انتاج مزارعهم يقل عن حقيقته، ويتغاضون عن ذكر أراضٍ معينة يزرعون فيها، ويدفعون أقل مما يجب، أو يقدمون للسلطات منتوجاً مليئاً بالأقذار أو بالحجارة والطين لكي يزيد وزنه. ولأسباب سياسية معقدة، لا يهمنا تفصيلها هنا في شيء، استنكفت السلطات الدينية وكذلك استنكف الحزب الحاكم عن لفت أنظار الشعب عامة إلى هذا التحدي الصامت والفعال. والحال أن عدم الاستنكاف عن ذلك كان من شأنه، بين أمور أخرى، أن يعرض للمهانة سلطة الحكومة في المناطق الريفية، ولربما كان من شأنه أيضاً أن يشجع أعمال عصيان أخرى(٤٤). بمعنى أن سكوت الطرفين المعنيين عن الأمر كله، تبدى في نهاية الأمر وكأنه تواطؤ مشترك يرمي إلى جعل الصراع بعيداً عن أنظار الجمهور. إن المرء الذي يقيض له أن يتفحص الصحف والخطابات السياسية والوثائق التي تعود إلى تلك المرحلة، فسوف لا يجد أية آثار لكل ذلك الصراع، أو سيجد آثاراً ضئيلة جداً تدل عليه.

من هنا، نجد أن جاذبية نظريات الهيمنة والوعي الزائف ترتبط، إلى حد كبير، بالمظاهر الاستراتيجية التي تعمد النخب والجماعات المحكومة سواء بسواء إلى وصفها داخل اطار الخطاب العلني. بالنسبة إلى المحكومين، من الواضح أن الحاجة للعرفان الواقي(٤٥) هي التي تضمن أن يقول اللولارد، ما أن يصبح عرضة للرقابة من أعلى، يتحول ليصبح مؤمناً أرثوذكسياً، كما يتحول الغشاش إنساناً مسالماً يحترم ملكية السادة، والمتهرب من دفع الزكاة يتحول إلى فلاح يتبدى دائم الاستعداد لدفع ما عليه. إذ، بمقدار ما تتعاظم السلطة المفروضة عليهم وبمقدار ما تكون الرقابة مكثفة، يصبح على المحكومين واجب تعزيز الانطباع بأنهم مذعنون، راضون ومليئون بالتبجيل لمن هو أرفع منهم مكانة. وفي الوقت نفسه، نعلم أن الخضوع الذي يتم التوصل إليه في ظل هذه الأوضاع القاسية، يكون أدنى بكثير من أن يعتبر دليلاً صادقاً على الرأي كما يعبر عنه خارج المسرح. وكما رأينا، فإن النخب بدورها، قد تكون لديها أسبابها التي تدفعها إلى الحفاظ على قناع وحدة علني، وعلى خضوع ما، وعلى احترام معين. فإذا لم يتمكن المرء من التسلل إلى داخل الخطاب الرسمي لكل من المحكومين وأفراد النخبة، فإن قراءة الصورة الاجتماعية الحقيقية سوف لا تؤكد دائماً، إلا على توطد المكانات ضمن اطار صيغ الهيمنة القائمة. وحين لا يكون المحكومون شاعرين كثيراً

بالخيبة إزاء أدائهم الخاص، فإن علماء الاجتماع والمؤرخين، لن يمتلكوا بالطبع، أية أسباب تمكنهم من النظر إلى ذلك الأداء على أنه أداء نابع من النوايا الطيبة.

سؤال السلطة أو القيمة العملية للهيمنة

«إن السخرية الوحيدة المتاحة للفقراء، تكمن في نكران العدالة وفعل الخير بصورة غير عادلة»

[بلزاك، «طبيب الريف»]

انطلاقاً من قراءتنا لبديهيات الأمور، بات علينا أن نضع تحليل غرامشي للهيمنة رأساً على عقب، وعلى الأقل بالنسبة إلى جانب واحد من جوانبه. ففي الصيغة الأصلية التي وضعها غرامشي، وهي الصيغة التي وجهت العديد من البحوث النيو ـ ماركسية حول موضوع الايديولوجيا، نلاحظ أن الهيمنة تشتغل، أولاً، على مستوى الفكر بوصفه حيزاً مستقلاً عن مستوى العمل. والأمر الشاذ هنا، أي الأمر الذي سيتوجب على الحزب الثوري وعلى الانتلجنسيا أن يأملا بحل معضلته، يكمن في أن الطبقة العاملة في ظل الرأسمالية تخوض صراعاً ملموساً ذا نتائج ثورية ولكن، لأن هذه الطبقة العاملة تكون خاضعة للفكر الاجتماعي المتعلق بمسألة الهيمنة، تتبدى غير قادرة على استخلاص أية نتائج ثورية من عملها. ويرى غرامشي أن هذا الوعي الخاضع للهيمنة هو الذي يمنع الطبقة العاملة من استخلاص النتائج الجذرية المرتبطة بعملها إلى حد كبير:

«إن رجل الجمهور النشط يقوم بنشاط عملي، غير أنه لا يمتلك أي وعي نظري واضح بنشاطه العملي.. بل إن وعيه النظري قد يمكنه أن يكون، تاريخياً، على تعارض تام مع نشاطه. ويمكن للمرء هنا أن يقول، تقريباً، إن ذلك الرجل يمتلك وعين نظرين (أو وعياً متناقضاً): أحدهما متضمن داخل نشاطه، وهو الذي يوحد، في الحقيقة، بينه وبين رفاقه العمال في رغبة كلية بتحويل العالم الواقعي وتبديله؛ والثاني، وهو لفظي أو بيّن بطريقة سطحية، وهو ذاك الذي كان رجل الجمهور قد ورثه من ماضيه واستوعبه بصورة غير نقدية. بيد أن هذا المفهوم اللفظي لا يمر من دون أن يخلف العديد من النتائج... حيث إن وضعية الوعي الازدواجي (غالباً) ما تحول دون القيام بأي فعل ودون اتخاذ أي قرار، أو القيام بأي خيار، وتنتج الشروط المؤدية إلى السلبية السياسية والأخلاقية»[٤٦].

ومع هذا، فإنه سبق لنا أن تفحصنا بعض القدرة التي تتمتع بها الجماعات المحكومة في مجال تخيل الأساليب التي تمكنها من التحفظ على الايديولوجيات المهيمنة أو إنكارها. والحال أن هذا النمط هو من التواجد بحيث يبدو من الممكن اعتباره جزءاً من العتاد الديني ـ السياسي الذي تمتلكه الجماعات المحرومة تاريخياً. وبشكل متواز مع هذا يمكننا أن نقول بأن من الممكن اعتبار الطبقات المحكومة أقل تعرضاً للقمع على مستوى الفكر والايديولوجيا، انطلاقاً من أن بإمكانها عقد جلسات حديث تكون فيها آمنة نسبياً، وأكثر تعرضاً للقمع على مستوى العمل السياسي والصراع، حيث إن الممارسة اليومية للسلطة تحد من اختياراتها المتاحة لها. ولوضع هذا كله في قالب اجمالي نقول إنه سيكون من قبيل الإقدام على الانتحار بالنسبة للأقنان أن يعمدوا إلى قتل سادتهم وإلغاء نظام القنانة؛ ولكن سيكون من الممكن لهم أن يتخيلوا، وأن يتحدثوا عن، مثل هذه التطلعات شرط أن يظلوا متكتمين بشأنها.

هنا قد يعترض شخص متشكك قائلاً إن انتقادي لغرامشي لا يمكنه أن ينطبق إلا على تلك الحالات التي تكون فيها علاقات القوى مستبقة لأشكال علنية من أشكال الصراع والاحتجاج. وفقط في ظل مثل هذه الشروط تكون الضغوطات الممارسة على الفعل من القسوة بحيث تنتج ما يوازي مظاهر الهيمنة. وهنا يمكن للمتشكك أن يتابع قائلاً: يقيناً أنه في أزمان الصراع السياسي المفتوح يمكن لقناع الإذعان والاحترام أن يختفي أو أن يتحرك من موضعه بشكل ملفت على الأقل. وهنا يبدو لنا المكان ملائماً لتحري بداهة الوعي الزائف. فالحال أنه إذا حدث للجماعات المحكومة أن بقيت، خلال مجرى العمل الاحتجاجي النشط، متمسكة بإجمالي الايديولوجيا المسيطرة، يكون في إمكاننا، وبشكل لا مراء فيه، أن نتحدث عن أثر الايديولوجيا المهيمنة.

من المؤكد أن الاحتجاج والصراع المفتوح اللذين تمارسهما الجماعات المحكومة، نادراً ما اتخذا صورة الانقلاب الايديولوجي الجذري. والحال أن هذا الواقع الذي لا مراء فيه، غالباً ما استخدم من أجل تدعيم نسخة حد أدنى من مفهوم نظرية الهيمنة. وفي هذا المجال نذكر أن واحدة من الصيغ الأكثر اقناعاً هي تلك التي ترد لدى برنغتون مور:

«إن واحدة من المهام الثقافية الرئيسية التي تجابه الجماعة المقموعة، هي تلك التي تكمن في نسف أو تفجير كل ما من شأنه أن يبرر عملية الفرز المهيمن. ومثل هذه الانتقادات يمكنها أن تتخذ شكل محاولات للبرهنة على أن الفرز المهيمن لا يؤدي المهام التي يزعم أنه يؤديها، ومن ثم فإنه يخرق العقد الاجتماعي. وبشكل أكثر تواتراً

تتخذ تلك الانتقادات الشكل الذي يؤكد بأن الأفراد المعنيين يعجزون، وسط فرز مهيمن، عن العيش بشكل يتلاءم مع العقد الاجتماعي. إن مثل هذا الانتقاد يترك الوظائف الأساسية للفرز المهيمن على حالها. ووحدها أشكال الانتقاد الأكثر جذرية هي التي تكون قادرة على طرح السؤال حول ما إذا كان الملوك والرأسماليون والقساوسة والقادة العسكريون والبيروقراطيون وغيرهم قادرين على القيام بأية مهمة اجتماعية مفيدة على الاطلاق»(٤٧).

إن مور يسألنا، ضمنياً، أن نتخيل وجود توجه نحو الراديكالية في السؤال حول واقع السيطرة. والحال أن أدنى مراحل الراديكالية هي تلك التي تكمن في توجيه النقد إلى الفرز المهيمن لكونه قد خرق الأنماط التي يزعم أنه إنما يحكم تبعاً لها؛ أما المرحلة التالية الأكثر جذرية فهي تلك التي تكمن في اتهام الفرز كله بأنه قد أخفق في الحفاظ على المبادىء التي يحكم تبعاً لها؛ أما المرحلة القصوى في راديكاليتها فهي تلك التي تلفظ المبادىء التي بها تبرر الطبقة المهيمنة هيمنتها. ومن الواضح هنا أن الانتقاد الذي يوجه إلى أي شكل من أشكال الهيمنة يكون بالإمكان تحليله على هذه الشاكلة. فشيء أن نزعم أن هذا الملك ليس مفيداً بمقدار ما كان أسلافه مفيدين؛ وشيء آخر أن نقول بأن الملوك جميعاً لا يقدمون الفائدة التي يعدون بها، وشيء ثالث أن تلفظ كل أشكال الملكية باعتبارها أمراً لا يمكن القبول به.

إن هذه الصورة تبدو ذات مزايا معينة، باعتبارها واحدة من بين طرق عديدة ممكنة تمكن من تمييز مدى عمق انتقاد موجه إلى شكل من أشكال السيطرة. أما خلافي الأساسي فإنه يقوم بالأحرى بيني وبين استخدام هذا المعيار من أجل استخلاص درجة السيطرة الايديولوجية القائمة في وضعية معينة. وإنني لعلى قناعة بأن واقع أن النقد الاجتماعي يظل محدوداً من الناحية الايديولوجية، هذا الواقع في ذاته، هو الذي يبرر النتيجة التي تقول بأن الجماعة التي تقوم بهذا النقد تجد نفسها غير قادرة على الوصول إلى انتقاد أكثر عمقاً يتم بصياغة واعية، وذلك بسبب وجود ايديولوجيا الهيمنة نفسها. أما الاستنتاج من هذا كله بأن العبيد والأرقاء والمنبوذين وغيرهم من الجماعات المحكومة يكونون خاضعين أخلاقياً، لأن احتجاجاتهم ومزاعمهم تتطابق مع خصائص الطبقة المسيطرة التي يتحدّونها، فأمر مخطىء من الناحية التحليلية الجدية.

فالواقع يقول لنا بأن إعلان الجماعات المحكومة عن مطالبها، **حتى ضمن اطار وضعية تتسم بالصراع المفتوح**، يكون على الدوام تقريباً، ذا بعد استراتيجي وحواري يمارس نفوذه على الشكل الذي يتخذه ذلك الإعلان. فمن دون وجود الإعلان الشامل

للحرب الذي يمكن للمرء أن يجده بشكل عرضي وسط الأزمات الثورية، يحدث لمعظم ضروب الاحتجاج والتحدي ـ حتى ولو اتسمت بالعنف الشديد ـ أن تقوم وسط التوقع الواقعي بأن المسائل المركزية المرتبطة بشكل السيطرة سوف تظل على حالها غير محسوسة. وبمقدار ما يظل هذا التوقع قائماً، يكون من المستحيل أن نعرف، انطلاقاً من الخطاب العلني وحده، مقدار تحدر ضروب الفطنة والحسابات من الارتباط بقيم الهيمنة نفسها، ومقداو ما في الأمر من خضوع أخلاقي.

إن العنصر الاستراتيجي الممكن بالارتباط مع قيم الهيمنة، يتبدى من خلال أية وضعية يسود فيها التفاوت تقريباً؛ ويتبدى بعد ذلك من خلال السيطرة اللغوية. ولكي تتخذ لنا هنا مثالاً شديد العادية، لنتصوّر شخصاً ما يجابه رؤساءه في مؤسسة رأسمالية محتجاً أو منتفضاً ضد اخفاقه في الحصول على ارتقاء حاز الآخرون عليه. هنا طالما أنه يستبق بقاءه داخل اطار بنية السلطة، من الواضح أن حالته سوف تتصل بالضرورة بالمصالح المؤسساتية لرؤسائه. والحال أن من شأنه، مثلاً، أن يرغب في الارتقاء لكي يحصل على سيارة جديدة، أو يواصل عادته في لعب القمار، أو يساعد على تمويل فريق سياسي معين أو يشعر أن من حقه الحصول على الارتقاء لأنه سبق له، وبكل إخلاص، أن غطى على أخطاء ارتكبها رئيسه أو رؤساؤه، وقد يمكنه أن يقول هذا كله لأهله أو لرهط من أصدقائه المقربين. ومع هذا، فإن لا شيء من هذا كله سوف تكون له مكانته الشرعية في الخطاب الرسمي. ومن هنا، فإنه لمن المحتمل أن يشدِّد على مساهمته المخلصة والفعالة في نجاح المؤسسة في الماضي وعلى ما يمكنه أن يفعله في المستقبل. إن العمل الاستراتيجي لا يمكنه إلا أن ينظر قدماً وإلى أعلى، لأن تلكم هي، وعلى الدوام، الطريقة الوحيدة التي تمكن صاحبه من إسماع صوته. يقيناً أن المطالبة قد تكون هادئة كلياً ورزينة، ولكن لن يكون في وسعنا أبداً أن نحكم على وتيرتها انطلاقاً مما يجيء في الخطاب الرسمي وحده.

وهكذا نلاحظ أن سلطة الحاكم تبدي، وبشكل اعتيادي ـ في الخطاب العلني ـ سلسلة متواصلة من مظاهر الاحترام والتبجيل والتوقير والإعجاب والتقدير، وحتى العبادة، التي تستخدم في سبيل المزيد من إقناع النخب الحاكمة بأن مطالبها تنال في الحقيقة مشروعيتها وقيمتها انطلاقاً من البداهة الاجتماعية التي تراها بأم عينيها. ومن هنا فإن الزعم الكلاسيكي بأن «أرقاءنا وعبيدنا ومنبوذينا يحبوننا» يتبدى هنا أكثر أصالة مما تحاول ضروب النقد الموجهة إلى مفهوم الهيمنة أن تظهره. فبفعل خيمياء اجتماعية لا يمكن اعتبارها، بعد كل شيء، غامضة الجوهر، نجد أن ركام الهيمنة يولد نوعاً من

تأكيدات علنية خطابية تتبدى وكأنها تحول تلك الهيمنة إلى نوع من الإرادة الذهبية بل وإلى نوع من القبول الحماسي.

إن معظم أفعال القوة الآتية من تحت، حتى حين تتبدى على شكل احتجاجات ـ علنية أو ضمنية ـ تسعى على الدوام للحفاظ على «القواعد» حتى ولو كان هدفها نسفها من أساسها. فإلى جانب التحية الموجهة إلى الخطاب الرسمي والتي تأتي متضمنة في الحديث عن مثل تلك القواعد، نجد أن تلك القواعد قد ينظر إليها على أنها أمر معتاد وقاطع، ولا يتوجب بالتالي أية إعادة نظر فيها. إن الرسائل التي كانت توجه مباشرة إلى ملوك فرنسا، وتحمل الشكوى بصدد ظلم شخصي تأمل الرسائل في تقويم أمره من قبل الملك، كانت تستخدم كل ما لديها من قدرة على اللجوء إلى لغة التفخيم لمخاطبة صاحب العرش. كانت صيغ المخاطبة في هذا المجال معروفة، وكان بالإمكان استخدام كاتب عدل من أجل إحاطة كلام الشكوى الجوهري بكلام التورية والتعابير المنمقة التي تشدد على عظمة صاحب العرش وأفعال خيره، كما على تواضع وولاء ابن الشعب البسيط صاحب الشكوى. وكما يلاحظ فوكو في هذا المجال، من الواضح أن تلك الصياغات المنمقة «كانت تجعل المتسولين، والبائسين، والبسطاء من الناس يبدون وكأنهم في مسرح غريب عنهم، حيث يقفون مواقف معينة ويبدون فصاحة غريبة ويشكون، وحيث يبدون وكأنهم مرتدون قطعاً من أقمشة ضرورية لهم إن هم أرادوا أن يُلتفت إليهم فوق مسرح السلطة»(٤٨). إن «المسرح الغريب» الذي يشير إليه فوكو هنا، يقام ليس تحديداً من أجل إسماع صوت الشاكي، بل بالأحرى على أساس أنه مكان سياسي قيِّم من أجل قيام الصراع بل، حتى، التمرد. والحال أن أمثلة على هذا كله مستقاة مما حدث في سجن مدني، ومن نماذج من عرائض تقدم بها فلاحون أو ثورات قاموا بها، من شأنها أن تساعدنا على التيقن من الكيفية التي بها توفر السلطة المتوارية الأرضية من أجل دعوات تأتي من أسفل.

في وصفه النبيه للاستراتيجيات العلنية التي يلجأ إليها السجناء داخل سجن نرويجي، متقدم نسبياً، يروي توماس ماتيسن كيف أن السجناء يسوون أمورهم بحيث يحققون مصالحهم على حساب وضد مصالح فريق الإدارة وفريق المعالجة(٤٩). هنا لا يهمنا كثيراً بالنسبة إلى موضوعنا ما إذا كان السجناء ينظرون إلى المؤسسة بتهكم أو على أنها ذات مشروعية؛ فالحال أن سلوكهم يتواءم كل التواؤم مع النظرتين معاً، طالما أن فهمهم الاستراتيجي يقوم على أساس أنهم سوف يضطرون لمواصلة التعامل مع سلطات السجن، بهذا الشكل أو بالشكل الآخر. ومع هذا فإن السجناء، إذ يتبدون

محرومين من أية خيارات ثورية حقيقية، ومن أية مراجع سياسية حقيقية، يسعون على الدوام لخوض نضال حقيقي ضد سلطات المؤسسة، وذلك عبر استخدامهم ايديولوجيا الهيمنة بطريقة تتلاءم مع مصالحهم. إن أشد ما استشعره السجناء بغضب فيما يتعلق بحياة السجن اليومية، كان عجزهم التام أمام الأسلوب المتعسف كما يبدو والعشوائي الذي كان يحكم عملية توزيع العقوبات والمكافآت عليهم من قبل موظفي الإدارة. وهم في محاولاتهم المتتالية والكأداء لترويض السلطة المنطلقة ضدهم ولجعل أحكامها غير عشوائية وقابلة لتدخلهم فيها، اتبعوا استراتيجية يطلق عليها ماتيسن صفة «رقابية». وتقوم تلك الاستراتيجية في الضغط والتشديد على معايير حكام مملكتهم الصغيرة القائمة، والزعم بأن هؤلاء الحكّام قد خرقوا المعايير التي بها يمكنهم أن يبرروا استمرار سلطتهم الخاصة. وراح السجناء، تبعاً لتلك الاستراتيجية يضغطون باستمرار من أجل تحديد الاجراءات والمعايير والتوجيهات التي تحكم عملية منح الامتيازات (مثل الإقامة في أجنحة الحد الأدنى من الاجراءات الأمنية، ومنح الوظائف الجيدة داخل المؤسسة والاجازات). وأعلنوا أنهم من أنصار مبدأ الأقدمية باعتبارها معياراً أساسياً، بالنظر إلى أن هذا المبدأ يمكنه أن يشتغل تلقائياً وبشكل فوري. إن المجتمع الأوسع الذي أتوا منه جميعاً عرف كيف يوطد قيماً قانونية المنحى واجراءات شرعية تسير على مبدأ المساواة الآلية لكافة المواطنين، وهم هنا لا يطالبون إلا بتطبيق مثل هذا المبدأ. وفي هذا الإطار يبدو سلوكهم أخلاقياً، ويتبدى أن إدارة السجن هي التي تنحرف عن المعايير الشرعية بينما هم لا ينحرفون. وهنا نجد، مرة أخرى، كيف أن مبدأ اللاحتمية الجذرية هو الذي يسود. وأنه لمن المستحيل، عملياً، أن نعرف انطلاقاً من الخطاب الرسمي وحده، الدرجة التي تتبدى فيها محاججة السجناء استراتيجية بمعنى أنها تلاعب واعٍ بالمعايير السائدة. وفي كافة الأحوال، من المؤكد أن رسميي السجن هم آخر من يحب أن يعرف هذا الأمر.

إن طاقم الإدارة والمعالجة في السجن حاول، وبنجاح محدود، أن يتصدى لمنطق السجناء. ولقد استندت سلطتهم، وبكل وضوح، على الإمعان في إضفاء طابع التكتم المطلق على عملية توزيع المكاسب والعقوبات؛ وكان من الواضح أن ذلكم هو الأسلوب الوحيد الذي يمكنهم من الحصول على الامتثال من لدن قوم أنكرت عليهم، مسبقاً، حرياتهم الأساسية. فهم، إذا حرموا من ذلك التكتم، سوف يحدث لسلطتهم الاجتماعية أن تتبخر، وهم في مجال محاججتهم حول تصرفهم كان في إمكانهم أن يلجأوا إلى مبدأ «ايديولوجيا المعالجة» التي تقوم على ربط تحركهم بالاحتياجات الفردية

لكل فرد من المساجين. بالنسبة إلى المسجون، كان هذا وبكل بساطة يمثل قدرتهم على معاقبته بسبب قحته أو بسبب بلل ثيابه. هنا، يكون لدينا مثال مفيد جداً على الكيفية التي يمكن بها لطاقم من الحكام المعياريين أو الايديولوجيين، أن يساعد على تكوين ممارسات السلطة والصراعات التي يمكن لها بسهولة أن تقوم داخل اطار تلك الممارسات. إن مرونة أية ايديولوجيا هيمنة قابلة لأن تقوم ويتعين عليها، تحديداً، أن تزعم أنها إنما تخدم المصالح الحقيقية للجماعات الخاضعة لها، هي التي تزود أطراف الصراع فيها بالأسس السياسية التي يمكن لذلك الصراع أن يقوم عليها، وذلك على شكل مطالب سياسية تجد مشروعيتها داخل تلك الايديولوجيا نفسها[٥٠]. إن شخصاً مجنوناً فقط، سواء أكان يؤمن بحكامه أم لا، هو الذي سيستنكف عن تثمين المكاسب الممكنة التي يمكن أن تعود عليه من جراء استخدامه لتلك المصادر الايديولوجية المتوافرة مسبقاً.

بيد أن استخدام ايديولوجيا الشريحة المسيطرة لا يحول بأي حال من الأحوال دون قيام صراعات المصالح العنيفة؛ بل وقد ينظر إليه، عن صواب، بأنه تبرير مشترك للعنف نفسه. إن العرائض الفلاحية التي كانت ترسل إلى الدايمو (السادة الاقطاعيين) في يابان عصر توكوغاوا، كانت غالباً ما تعتبر إرهاصاً بقيام ضروب التمرد والعصيان. وعلى الرغم من العقوبات المتشددة التي كانت تجابه عملية إرسال العرائض، كان زعماء القرى غالباً ما يجدون أنفسهم مرغمين على اتخاذ تلك الخطوة الدرامية و، حين كانوا يفعلون هذا، كانت العرائض التي يرسلونها تصاغ دائماً بأساليب تبجيلية مليئة بآيات الاحترام في لجوئها إلى «رحمة السيد» من أجل تخفيف الضرائب، وفي ذكرها التقليدي لـ «فعل الخير الاجتماعي الذي يقوم به السادة الكبار مساعدة للضعفاء»[٥١]. إن مثل هذه الفصاحة اللغوية ـ حتى حين تكون تمهيداً لعصيان ما ـ كانت غالباً ما ترى على أساس أنها نظرة ذات امتياز تلقى على نظرة عالم الفلاحين الحقيقية إلى «السادة الكرام والفلاحين الشرفاء»، حين نكون، في الحقيقة، راصدين لحوار مع السلطة قد تكون له في نهاية الأمر أبعاد استراتيجية ضئيلة أو كبيرة. ومع هذا فإن ثمة أمراً واحداً واضحاً كل الوضوح. إن الفلاحين في نداءاتهم التي تظل مطبوعة بطابع خطاب الاحترام الرسمي، قد يمكنهم بشكل من الأشكال أن يخففوا من حدة المجازفات المعنوية التي قد تترتب على مجرد قيامهم بفعل إرسال العرائض اليائس. فالفلاحون، في خضم عملية استفزاز جماعية حبلى بتهديد ضمني عنيف، إنما يحاولون أن يخلوا أرضية رمزية للقيم الرسمية ما يترتب عليه أن رضاهم وولاءهم سوف يتأمنان إن آمن السيد فقط بفهمهم

القاطع للعقد الاجتماعي التراتبي. ويقيناً أن كل طرف من أطراف هذا الصراع يعرف أن العريضة تحمل تهديداً، مثلما هو حال كل العرائض المماثلة، بيد أن الوثيقة لا تبدأ هنا إلا بذكر الحقائق التراتبية التي يعد الفلاحون باحترامها معتبرين إياها معطى نهائياً.

إن الإلحاح الجماعي، عبر فعل إرسال العريضة، على «الحقوق» التي يشعر المحكومون أنها حقوقهم يحمل تعبير «.. وإلا» المفهوم، مع كل النتائج المترتبة على الرفض، والمتروك تقديرها لمخيلة السيد وحده. وإذا كان في وسع المرء أن يتحدث عن ارتباط الأرستقراطية ذاتي ـ الامتثال بمعايير القيم التي تضعها هي بنفسها، حين يكون ذلك الارتباط مؤلماً لها، انطلاقاً من المبدأ القائل بأن «النبل يجبر صاحبه على أن يكون نبيلاً»، فإن في وسع المرء أيضاً أن يتحدث عن إلحاح الفلاحين على ضرورة ارتباط النخبة لفهمها الخاص للعقد الاجتماعي انطلاقاً من مبدأ أن «الفلاحين يجبرون». إن مثل تلك العرائض تأتي عادة على ذكر المعاناة واليأس وضروب الصبر الأليم التي يعاني منها الفلاحون تحت ربقة الضرائب والتجنيد وما شابه و، كما لاحظ مؤرخ من مؤرخي القرن السابع عشر الفرنسي عن صواب «إن ذاك الذي يتحدث عن اليأس أمام مليكه، إنما هو في الحقيقة يهدده»[٥٢]. والحال أن عريضة يأس إنما تأتي لتمزج بين عنصرين متناقضين: تهديد مبطن بالعنف، ولهجة مخاطبة مليئة بالتوقير. وإنه لن يكون من قبيل الأمور البسيطة أبداً الإحاطة بمقدار ما في هذا التوقير من استناد إلى صياغة كلامية تخاطب بها النخبة عادة ـ مع دلالة ضئيلة جداً تقف خلف هذه الصياغة ـ ومقدار ما فيه من محاولة واعية لتحقيق أهداف عملية عبر الإنكار العلني لوجود أية نية بتحدي المبادىء الأساسية للفرز الاجتماعي أو للسلطة. ونحن نعرف، على سبيل المثال، من الصياغة التي يصفها ليروا لادوري للثورة التي قامت في مدينة «رومان» في العام ١٥٨٠ أن المناخ الثوري في أوساط الحرفيين والفلاحين كان قد شحذ تماماً في أوائل العام ١٥٧٩. ثم حين كانت الملكة الأم كاترين في زيارة للمدينة وسألت بوميه عن السبب الذي يجعله يقف ضد الملك، قيل إن جوابه على السؤال كان: «**أنا لست سوى خادم للملك**، غير أن الشعب انتخبني لكي أنقذ البؤساء الذين يعانون من طغيان الحرب، ولكي أتابع وبكل **وضاعة، البنود العادلة** المتضمنة في دفتر الشعب»[٥٣]. وبما أن تلك اللحظة لم تكن بعد ملائمة لأي عصيان علني، من الممكن أن بوميه اختار لحظتها أن يتحدث أمام الملكة بحذر وفطنة. ولكن من الممكن أيضاً أن يكون قد اختار استخدام صياغات الاحترام والولاء بالطريقة نفسها التي كانت فيها عبارات التحية والاحترام المعيارية تستخدم في المراسلات التجارية المعاصرة لذلك الزمن. ومع هذا ثمة ها هنا

خيار ثالث، خيار آمل أن أتمكن من سبر أغواره بالتفصيل، وفحواه أن الجماعات المحكومة عرفت كيف تتعلم، في وضعيات لا تتسم بمناخ الصراعات الكلية الشاملة القائمة على مبدأ كل شيء أو لا شيء، أن تغلف مقاومتها وضروب التحدي بطقوس الخضوع التي تخدم وفي الآن عينه في تمويه أهدافها الحقيقية، وفي أن توفر لها سبيل تراجع جاهز سلفاً، قد تحتاج إليه إن هي أخفقت في مساعيها. أنا لا يمكنني بالطبع أن أوجد البرهان القاطع على تأكيد من هذا النوع، ولكني أعتقد أن بإمكاني أن أرى لماذا يتعين أخذه مأخذ الجدية.

النزعة الملكية الساذجة «يعيش X»

إنني في معرض تصويري لحالة تتحدث عن تفسير غير ـ ساذج ـ كلياً، لوجود نزعة ملكية ساذجة في أوساط الفلاحين، سوف استند كثيراً إلى دراسة دانييل فيلد المعمقة لهذه الظاهرة كما تجلت في روسيا[٥٤]. إن «أسطورة» العنصر ـ المخلّص، الذي سوف يأتي ذات يوم لينقذ شعبه من الاضطهاد، ينظر إليها عادة على أنها القوة الايديولوجية المحافظة الكبيرة التي لعبت دوراً كبيراً في التاريخ الروسي. وحتى يوم الأحد الأسود الدامي في العام ١٩٠٥، حين أدرك الشعب أن القيصر هو الذي أصدر الأوامر إلى قوات الجيش بإطلاق النار على المتظاهرين المسالمين، كان لينين يؤمن أن النزعة الملكية الساذجة هي التي تمثل العقبة الرئيسية في وجه قيام التمرد الفلاحي:

«حتى الآن كان الفلاحون قادرين، بكل سذاجة وعمى، على الإيمان بالقيصر ـ المخلص (Tsar-Batiushka)، الذي لن يكون في وسع أحد غيره أن يخلصهم من الظروف القاسية التي لا تحتمل والتي يعيشونها، الظروف التي كانوا يرثون القيصر منها ويلومون بشأنها وبشأن كل ضروب الإكراه، والتعسف والمعاناة، وغيرها من ضروب الظلم، يلومون **فقط** الموظفين الذين يخيبون ثقة القيصر. إن أجيالاً عديدة من **الموجيك** المضطهدين والذين عاشوا حياة في غاية الضراوة مهملين في المناطق النائية، لم تفعل سوى تعزيز هذا الإيمان القائل بأن **الفلاحين لا يمكنهم أبداً أن ينهضوا منتفضين، هم يمكنهم فقط أن يرسلوا العرائض ويصلوا**»[٥٥].

على الرغم مما يقوله لينين، ليس ثمة ما من شأنه أن يبرهن على أن أسطورة القيصر، هي التي روجت لتلك السلبية السياسية التي طبعت حياة الفلاحين، بل إن هناك من البراهين ما يشير إلى أن هذه الأسطورة، إن كانت قد قامت بفعل ما، فإنها في الحقيقة سهّلت من مقاومة الفلاحين.

تلك الأسطورة في حد ذاتها تبدو وكأنها قد تنامت في القرن السابع عشر إبان «زمن الاضطرابات» وأزمات السلالات الحاكمة. وفي واحدة من صيغ تلك الأسطورة المتوطدة يطالعنا القيصر ـ المخلّص وقد رغب في أن يحرر اتباعه المخلصين من العبودية، غير أن المناطق والموظفين الفاسدين الذين أملوا في تفادي حصول مثل هذا التحرير، يحاولون اغتياله. لكنه يبقى على قيد الحياة، بشكل عجائبي (غالباً ما يتم إنقاذه عن طريق قنّ مخلص) ويختبيء في صفوف الشعب متنكراً في زي حاج يقاسم البائسين معاناتهم، دون أن يظهر حقيقته إلا لقبضة من المخلصين. وفي نهاية الأمر نراه يعود إلى العاصمة، ويتعرف عليه الشعب ويستعيد عرشه، ومن ثم يكافيء المخلصين الموالين ويعاقب الفاسدين الخونة. وبعد ذلك يبدأ عهداً من السلام والدعة يحكم خلاله كقيصر عادل(٥٦).

ربما كانت السمة الأكثر لفتاً للنظر في هذه الأسطورة هي مرونتها بين أيدي الفلاحين المؤمنين بها. فأولاً وقبل أي شيء آخر، نلاحظ أنها إنما كانت دعوة لمقاومة أي أو كل عملاء القيصر المفترضين، الذين ما كان يمكنهم أن يكونوا معبرين عن نوايا القيصر الطيبة إن هم فرضوا الضرائب الثقيلة والتجنيد والعشور والسخرة العسكرية على الشعب. فلو عرف القيصر، فقط، بالجرائم التي يرتكبها عماله المخلصون باسمه، سيكون من شأنه أن يقتص منهم جميعاً ويصلح الأمور. وحين تفشل العرائض في الوصول إلى غاياتها ويتواصل الاضطهاد، سيكون من الممكن وبكل بساطة أن يشار إلى أن ثمة محتالاً ـ قيصراً مزيفاً ـ هو الذي يعتلي العرش مكان القيصر الحقيقي. وفي مثل هذه الحالة سيكون من شأن الفلاحين الذين انضموا إلى صفوف ثائر يزعم لنفسه أنه هو القيصر الحقيقي، سيكون من شأنهم أن يعبروا بهذا عن ولائهم للملكية نفسها. ونذكر هنا أنه تحت حكم كاترين الثانية كان ثمة ما لا يقل عن ستة وثلاثين مطالب بالعرش. ونلاحظ كيف أن بوغاشيف، زعيم واحدة من أعظم الثورات الفلاحية في تاريخ أوروبا المعاصر، يُعزى نجاح ثورته جزئياً إلى كونه قد زعم أنه هو القيصر بطرس الثالث ـ وهو زعم يبدو أن الكثيرين قد قبلوه. من ناحية عملية، من الواضح أن رغبات القيصر فاعل الخير، كانت هي هي ما تسعى مصالح ومعاناة الفلاحين الملحة لإسقاطها عليه، وكان هذا ـ بالطبع ـ ما يجعل تلك الأسطورة خطيرة من الناحية السياسية. فأسطورة القيصر ـ المخلص كان من شأنها أن تحوّل مقاومة الفلاحين العنيفة للقمع، إلى فعل ولاء مُبدى إزاء العرش. ونلاحظ هنا كيف أن المتمردين الأوكرانيين عمدوا في العام ١٩٠٢ إلى الدفاع عن أنفسهم أمام القاضي عبر زعمهم بأن القيصر هو الذي كان قد أذن لهم بأخذ

الحبوب من النبلاء، وأنهم سمعوا بأن القيصر نفسه أصدر مرسوماً Ukase يتعلق بهذا الأمر وأن هذا المرسوم عاد وألغي. إن في وسع الفلاحين أن يقاوموا السلطات المحلية، وبإمكانهم أن يزعموا أن (الموظفين) يتصرفون بما يتعارض مع إرادة القيصر، ويمكنهم بالتالي أن يرفضوا الرسائل والمبعوثين بوصفها ووصفهم مزورين. ويمكنهم أن يثوروا من أجل تحقيق إصلاحات في القنانة أو من أجل إلغائها وهو أمر رسمه القيصر نفسه، لكن مرسومه أخفي عن الفلاحين بفعل تدخل الموظفين القساة.

وهكذا على شكل لعبة ارتداد رمزية، نرى كيف تتحول أسطورة رجعية في مظهرها وتدعو إلى السلبية، كيف تتحول لتصبح أساساً للتحدي والتمرد الذي يجد تبريره العلني في إبداء الولاء الصادق إزاء الملكية! وهكذا منذ اللحظة التي يؤمن فيها الأقنان بأن مقاومتهم إنما تخدم إرادة القيصر، فإن الصبر المذعن والصلاة اللذين تنصح الأسطورة باتباعهما لا يعودان مجديين. وهنا يستنتج فيلد قائلاً: «سواء أكانوا مذجاً أم لا، فإن الفلاحين يبدون إيمانهم بالقيصر تبعاً لأشكال، **وفقط في أشكال**، تتلاءم مع مصالحهم. فالزعماء الفلاحيون، إذ يجدون الأسطورة جاهزة لخدمتهم في تعابيرها الفولكلورية، يعمدون إلى استخدامها من أجل تحريض وتعبئة وتوحيد الفلاحين الآخرين. ومن هنا تصبح الأسطورة ذريعة لمقاومة الأعباء الثقيلة، وفي الحقيقة لم يكن ثمة من وسيلة لهذه الغاية تفوقها أهمية»(٥٧).

في كل من الحالتين اللتين يدرسهما فيلد بتعمق، نلاحظ أن ليس ثمة أي دليل قاطع يدفع إلى الاعتقاد بأن الموظفين كانوا حقاً يتحدون رغبات القيصر. فبعد اعتاق الأقنان في العام ١٨٦١، حدث لفلاحي منطقة بيزدن (في إقليم قازان) أن شعروا بأن كل آمالهم قد أحبطت إذ اكتشفوا أن الأعباء المترتبة عليهم قد أضحت أثقل من ذي قبل بفضل ما يترتب عليهم الآن من ضرائب توبة، وواجبات عمل ومكوس جديدة. وحين زعم واحد منهم أن مرسوم الإعتاق يضمن لهم التحرر الكلي من مثل تلك الأعباء - خاصة وأن عبارة volia (حرية) تظهر في العديد من فقرات المرسوم - لكن الاقطاعيين والموظفين منعوا إعلان تلك الضمانة، أشار هؤلاء إلى أن المرسوم بات الآن يعاقب من أعلى أي رفض للبيع. وبالنظر إلى واقع أن الأقنان صاروا إذاك أحراراً من القنانة بشكل كلي، فإن الفهم القائم على أساس أن مضمون المرسوم كله قد أبقي مخفياً عنهم، ظل سائداً. ولم تكن تلك هي المرة الأولى التي يتجاهل فيها النبلاء والموظفون، أو يشوهون، مرسوماً يصدره القيصر. لذلك عمد الفلاحون في الوقت نفسه إلى وضع عريضة رفعوها إلى القيصر وأرسلوا ثلاثة من زعمائهم إلى بتروغراد لتسليمها يداً بيد.

ومهما كان محمول العريضة من المؤكد أن تصرفهم إنما أتى ليقاوم أية محاولة لخيانة القيصر أو العبث بمرسومه. لقد تفادوا كل أنواع الأسئلة وحين حوصروا عمدوا إلى «التمويه»(٥٨).

الحالة الثانية حدثت في مقاطعة شيفيرين، بإقليم كييف في أوكرانيا. وتتعلق بخصام قام من حول منح أراضٍ ـ هل كان المنح جماعياً أم إفرادياً؟ ـ وذلك الخصام تواصل يومها أكثر من سبع سنوات. يومها كانت هناك أكثرية تقف ضد منح الأراضي الذي كان قد فرض قبل ذلك. وأخيراً، في العام ١٨٧٥، رفضت تلك الأكثرية أن تدفع أية ضرائب وأرسلت عريضة إلى القيصر تمتلىء بعبارات التوقير، وتشير إلى مرسوم أكثر كرماً كان قد أبقي بعيداً عن أنظارها. إن السمة الفريدة من نوعها التي تسم حادثة شيفيرين تكمن في وجود محرض شعبي كان يأمل في أن يشعل تمرداً بالاستفادة من وجود تلك المياه العكرة، وهو وصل يومها إلى المنطقة حاملاً كمية كبيرة من المال وميثاقاً أمبراطورياً مزيفاً يقول إنه تلقاه من يد القيصر نفسه وإنه يمنح الفلاحين كل ما يريدون. كان يأمل، بالطبع، أن يستخدم غضب الفلاحين ونزعتهم الملكية الساذجة لكي يشعل تمرداً. فكيف عامله الفلاحون؟ عاملوه كما كان من شأنهم أن يعاملوا أي دخيل آخر، أخذوا منه أمواله «ابدوا في حضوره كل ضروب الدعة والإذعان، ثم بعد ذلك تابعوا طريقهم كما يحلو لهم»(٥٩).

حين أوقف المحتال، خشي القرويون المحليون من مغبة القضية كلها فبعثوا إلى القيصر بعريضة يشرحون فيها السبب الذي جعلهم يعتقدون أن القيصر قد قرر حقاً ما فيه خيرهم ومصلحتهم، وتبدأ العريضة هكذا: «كيف كان لنا، نحن معشر القوم البسطاء المتخلفين، ألا نصدق بكرم مليكنا المحبوب في الموقف الذي يشهد فيه العالم كله على كرمه، وفي الوقت الذي نعرف مدى حبه لشعبه وثقته به، واهتمامه بشؤونه؟»(٦٠) هنا، من الواضح أن المسألة ليست مسألة فلاحين يسارعون بكل صخب إلى حماية أنفسهم، أو يقومون بحسابات لئيمة تتعلق بتأثير عباراتهم. نحن هنا، مهما كان الأمر، أمام فهم ذي مستوى معين لفائدة السذاجة والبساطة والتخلف في مجال مخاطبة القيصر. فإذا كانت النظرة الرسمية إلى الفلاحين باعتبارهم طفوليين، وغير متنورين وقوماً يخشون الله وموالين ولاءً أساسياً، تقود إلى فلسفة للحكم تشدد على الصرامة وعلى التساهل الأبوي في الوقت نفسه، فإن هذه النظرة الرسمية كانت، في نهاية الأمر، تشتغل لصالح الفلاحين أنفسهم. فعبر الاتيان على ذكر بساطتهم وإخلاصهم، من الواضح أنه يمكن للفلاحين أن يأملوا في استثارة كرم القيصر

وسماحته، كما في استثارة كرم وسماحة القضاة وضباط الشرطة الذين قد يلتقون بهم. وإذا كان الفلاحون مشهورين بالغفلة، فإنه سيكون من الصعوبة بمكان اعتبارهم مسؤولين كلياً إن هم وقعوا فريسة الدعاوة الذكية والحاذقة. إنه لمن الصعب على المرء في ظل ظروف معينة، أن يتخيل بعداً عقلياً أكثر رمزية وفعالية لأفعال التمرد والعصيان ـ بعداً عقلياً كان بإمكانه أن يخفف من وطأة النتائج المترتبة على اخفاق الصراع المخاض ضد النبلاء والرسميين بصدد الضرائب والأراضي والواجبات والتجنيد والحبوب. إن تاريخاً للحاجة إلى إضفاء ممارسة لها كل هذا الطول للاستخدام الاستراتيجي لقيم الهيمنة، هو الشيء الذي نحتاجه من أجل فهم القيمة الاستخدامية لنزعة الملكية الساذجة.

إن الفائدة المترتبة على اتسام الفلاحين بنزعة الملكية الساذجة، تتجلى جزئياً من خلال قيمتها بالنسبة للبيروقراطية القيصرية. فبعد كل شيء يمكننا القول بأن النزعة الملكية الساذجة كانت تمثل أسهل تفسير للفوضى المستتبة في العالم الفلاحي بالنسبة إلى أولئك الذين كانوا يحققون أكبر قدر من المكاسب بفعل الفوضى الضاربة في مجال التوزيع القائم للملكيات والوضعيات والثروات. فإذا كان ثمة استياء، من المؤكد أن هذا الاستياء يمكن تفسيره انطلاقاً من وجود ارتباك آني يطال النظام الاجتماعي الذي هو عادل وصحيح في أساسه العميق. لقد كان الأقنان/ الفلاحون موالين مخلصين للقيصر، وكانوا بصورة عامة يؤدون واجباتهم تجاه الدولة، إلا حين يقوم عدد قليل من المحرضين أو من الموظفين الجشعين أو الأرستقراطيين باستفزازهم مبعدين إياهم عن دروب الولاء. في مثل هذه الحالة، كان يكفي أن يصار إلى الالتفاف على المحرضين أو إلى إقالة بعض الموظفين فتستوي الأمور على دربها المستقيم. بمعنى أن ليس ثمة تغيرات جذرية ينبغي القيام بها، ولا يتطلب الأمر حتى نقل أعداد كبيرة من الفلاحين إلى سيبيريا عقاباً لهم. أما التعامل بكل تساهل مع الفلاحين الذين سبق لهم أن عبروا عن التوبة، فإن من شأنه أن يعزز من سمعة القيصر كأب متسامح، ويبرر بالتالي تواصل إيمان الفلاحين بالنزعة الملكية الساذجة. ثم لأن الفلاحين لايزالون ساذجين، متخلفين، ويسهل قيادهم ـ أفلم يقروا بذلك كله في العرائض التي بعثوا بها؟ ـ فإنهم يحتاجون إلى وجود ملك قوي وذي سلطة، كما يحتاجون إلى ولاته يتولون قيادتهم وتوجيههم وتعليمهم.

إن التواطؤ الايديولوجي الضمني المشتغل ها هنا، ظاهرياً، يعتبر نتاج المنطق الخاص بالنزعة الأبوية القيصرية. فبينما يمكن للفلاحين أن يحولوا نزعتهم الملكية

الساذجة إلى تحريض على الثورة، فإن بإمكانهم أيضاً أن يقدروا خير تقدير القيمة الكامنة في أسطورة الفلاح ـ كنموذج للجاهل ولابن الشعب المعتم، لأن بإمكان هذه الأسطورة أن تفيد في المناسبات كانعكاس للإيمان البسيط باهتمام القيصر بشعبه. وفي هذا الإطار، لا يتعين علينا أن ننظر إلى أسطورتي القيصر والفلاح، على أنهما أسطورتان أنتجتهما الملكية بشكل ايديولوجي قبل أن يستحوذ الفلاحون عليهما ويعيدون تفسيرهما. إن هاتين الأسطورتين هما بالأحرى المنتوج المشترك الناتج عن صراع تاريخي، والذي أتى على شكل محاججة يحدث داخلها للصيغتين الأساسيتين (صيغة الفلاح البسيط وصيغة القيصر الخيّر) أن توجدا على الدوام، ولكن بعد ذلك تأتي شتى التفسيرات متماشية على التوالي مع المراحل المتعاقبة وبالتماشي مع المصالح الحيوية للأطراف المفسرة.

والحال أن الاستخدام غير ـ الساذج ـ كلياً من قبل الفلاحين الروس للنزعة الملكية الساذجة، من شأنه أن يدفعنا إلى التوقف بعض الشيء عند تحليلات تطال العديد من المناسبات التي يلجأ فيها أبناء الجماعات المحكومة المتمردون إلى التحدث عن الرموز الطقوسية ذات العلاقة بالهيمنة المحافظة. ففي طول أوروبا وعرضها كما في جنوب شرق آسيا، على سبيل المثال، هناك تقاليد طويلة عريضة تتحدث عن عودة الملك الصالح أو رجل الدين المخلّص، وذلك على الرغم من وجود فوارق هائلة في الثقافات والانتماءات الدينية[٦١]. ونلاحظ أن مثل تلك التقاليد قد تجلت بوضوح وعلى الدوام في ثنايا الانتفاضات الفلاحية، وقد يكون من الممكن القول إنها خدمت الوظيفة الايديولوجية نفسها التي خدمتها أسطورة القيصر ـ المخلّص في روسيا. والحال أن التنويعات العديدة على ما كان يسمى في انكلترا بـ «ثورات الكنيسة والملك» قد تبدى، لو تفحصناها عن كثب، ذات عنصر استراتيجي هام في هذا المجال. وفي فرنسا وإيطاليا، في القرنين السادس عشر والسابع عشر، كان من المعروف أن المتظاهرين المتمردين كانوا يصرخون «تعيش العذراء» (فيفا ماريا) ثم يتبعون ذلك النداء بمطالبهم. ويلاحظ بيتر بورك في هذا المجال قائلاً: «.. ولكن من غير المحتمل ألا يكون كافة المتمردين متنبهين إلى القيمة الاستراتيجية التي تحملها صرخة ـ فيفا ماريا ـ، وهي صرخة كانت، مثلها مثل صرخة ـ يعيش الملك ـ تجعل قضيتهم جديرة بالاحترام. بهذا المعنى الضيق كان من الواضح أن الأفكار الدينية يمكن استخدامها كأدوات في الصراع»[٦٢]. ضمن هذا السياق، قد يكون في إمكاننا أن نفكر بصرخات مثل «يعيش الملك» حين تأتي ضمن سلسلة من الصرخات وتتبعها صرخة «فلتسقط

الواجبات الاقطاعية ولتسقط ضريبة الملح» باعتبار أن للصرختين القوة الأدائية نفسها التي للافتتاحية الموقرة التي تبدأ بها عريضة تطالب برد ظلم قد وقع(٦٣). إنه شكل المخاطبة المقبول، كلفته قليلة، وهو يطمئن الخصم بأن خصمه لم ينتفض فقط لكي يدمره كلياً، وهو يعلن عن نوايا تحمل ضروب الولاء، ويسمح للملك بأن يتناول العريضة في الوقت الذي تبدو هذه الأخيرة معززة لهيبته، ويوفر في نهاية الأمر مكانة دفاعية تبدو على الرحب والسعة وتسمح بالتخفيف من حجم الخسائر في حال فشل المسعى ككل. إن مثل هذه المسالك تصبح، في بعض الاطارات الثقافية، عادية كما المقدمات الخطابية التي تسبق الشكاوى التي يبديها المحكومون الذين لم يصلوا في احباطهم إلى حد إعلان الحرب. وهنا ترد في ذهني عبارات قد تبدأ على النحو التالي: «أنا لا أنوي أن أشكو ولكن..» أو «مع كل الاحترام الواجب...». إن أية ايديولوجية مسيطرة ذات مزاعم هيمنة يتوجب عليها، بالتعريف، أن توفر للجماعات المحكومة أسلحة سياسية يفيد استخدامها في مجال الخطاب العلني.

ولنعد الآن، وإن باختصار، إلى مسألة «الإذعان الأخلاقي» وإلى الهيمنة عن طريق وضع الخطاب العلني ضمن سياقه السياسي. إنني أعتقد أن البداهة التاريخية تظهر لنا بكل وضوح أن الجماعات المحكومة تبدت على الدوام قادرة على خوض تفكير ثوري من شأنه أن يرفض كافة أشكال السيطرة القائمة. فالحرفيون الشوابيون واتباع كالفن في الحرب الفلاحية الألمانية، مثلاً، كان في استطاعتهم أن يتصوّروا أن صلب المسيح قد فدى البشرية وأعفى المؤمنين من العبودية والقنانة والضرائب؛ والمنبوذون كان في وسعهم أن يتصوروا وتصوّروا بالفعل، أن الأرثوذكسية الهندوسية هي التي أخفت النصوص المقدسة التي تبرهن على التساوي بين الجماعتين؛ والعبيد كان بإمكانهم أن يتخيلوا، وتخيلوا بالفعل، يوماً يتحررون فيه، وفيه يُعاقَبُ مالكو العبيد بسبب الطغيان الذي مارسوه.

إذن، فالنادر لم يكن الرفض والإنكار الفكري للسيطرة، بل بالأحرى المناسبات التي كان فيها المحكومون قادرين على التصرف علناً وتبعاً لكل ما تمليه عليهم تلك الأفكار. فقط تحت ظل ظروف تاريخية شديدة الاستثنائية، وحين يأتي السقوط الكلي تقريباً لبنى السيطرة القائمة حالياً، ليفتح دروباً جديدة أمام إمكانيات واقعية راهنة، يصبح بإمكاننا أن نتوقع شهود زمن يحدث فيه شيء مثل فلتان الخطاب الذي يلقيه المحكومون. في التاريخ الغربي، نذكر أن الحرب الفلاحية الألمانية، والحرب الأهلية الإنكليزية، والثورة الفرنسية، والثورة الروسية، وإعلان الجمهورية الأسبانية في العام

١٩٣٦، هي التي وفرت اللحظات المميزة القصيرة المشابهة[٦٤]. هنا، في مثل تلك اللحظات قيض للمرء أن يلمح قبساً من يوتوبيات العدالة والثأر التي كانت تُهمّش، بشكل اعتيادي، داخل اطار الخطاب المستتر.

أما في ظل كافة الظروف الأخرى، أي ضمن اطار الجزء الأكبر من مسار الحياة السياسية، بما في ذلك أزمان الصراعات العنيفة، فإن الأمر كان يقل بكثير عن غزو عالم جديد. صحيح أن الصراع سوف يتخذ شكلاً الادواجي المنطق، فيه تستعير لغة الحوار كمية كبيرة من تعابير الايديولوجيا المسيطرة السائدة في الخطاب العلني. فإذا كان الخطاب الرسمي خطاب حاكم مسيحي أو فلاح ورع، من الواضح أن الصراع الايديولوجي سوف يدور من حول تفسير مثل هذه التعابير[٦٥]. ولقد سبق لنا أن رأينا كيف أن الصراع الايديولوجي سوف يدور، في خطاب هيمنة يتحدث عن خير القيصر والعبد المخلص، من حول تفسير هاتين العبارتين، ولا يحتاج لأن يستبعد أي صراع عنيف. إن الايديولوجيا المهيمنة المتحدثة عن السادة الأبويين والضامنين والمخلصين لا يمكنها أبداً أن تحول دون قيام صراع اجتماعي، لكنها وبكل بساطة تعتبر دعوة لقيام محاججة مهيكلة. وإنه لفي وسعنا أن نعتبر الخطاب المسيطر كلغة تشكيلية أو كلهجة تكون قادرة على حمل كمية منوعة من المعاني، بما فيها تلك المعاني التحريضية، أو التي يشاء لها المهيمن أن تكون تحريضية الاستخدام. إن الدعوة إلى قيام قيم هيمنة، لا تضحي إلا بالقليل على طريق الوصول إلى نوع من المرونة بالنظر إلى الكيفية التي تكون بها التعابير مرنة، وتتمتع بميزة الظهور، وكأنها في الوقت نفسه تنكر الأهداف التهديدية التي تتضمنها. أي بمعنى أنه إذا كان الأمر يقل عن الرغبة في الوصول إلى أهداف ثورية متكاملة، فإن أرضية الخطاب المسيطر هي الحلبة الوحيدة الممكن للصراع أن يقوم عليها.

وبالتحديد فإن مدى العمق الذي يمكن أن يصل إليه القبول الظاهر بالخطاب المسيطر، أمر ـ أقول مرة أخرى أنه ـ من المستحيل الحكم عليه انطلاقاً من البداهة العلنية وحدها. فإذا كان لنا أن نتبدّى، بشكل استثنائي، شديدي الدقة بالنسبة إلى الاستنتاجات التي يمكننا أن نستخلصها من مثل هذه الظواهر، سيكون بإمكاننا أن نقول بأن مخاطبة النخبة الحاكمة في ظل ظروف تقل عن الظروف الثورية، وبالنظر إلى بعض الفرضيات الضابطة حول توزيع السلطة واستخدام مصطلحات الايديولوجيا المهيمنة في مجرى الصراع السياسي، تتبدى أمراً واقعياً وحذراً في الوقت نفسه.

الاهتمام بالخطاب العلني

«يتوجب عليك أن تكون لصاً نموذجياً، إذا كان عليَّ أنا أن أكون قاضياً مثالياً. أما إذا كنتَ لصاً مزيفاً، فإنني أصبح قاضياً مزيفاً. واضح؟»

[جان جينيه، «الشرفة»]

من الواضح أن أي فريق حاكم ينتهي به الأمر إلى جعل نفسه ضعيفاً أمام أي خط خاص من خطوط النقد[٦٦]، فيما هو يحاول أن يبرر مبادىء التفاوت الاجتماعي التي يؤسس عليها مزاعم حقه في السلطة. وبمقدار ما تأتي مبادىء التفاوت هذه ـ لكي تزعم، بشكل لا مفر منه، بأن الشريحة الحاكمة تقوم بمهمة اجتماعية ذات قيمة ـ يعرّض أفراد هذه الشريحة أنفسهم للهجوم بسبب اخفاقهم في أداء تلك الوظائف بشكل كاف أو نزيه. إن الأسس التي ينبني عليها الزعم بالحق في الامتيازات أو السلطة هي التي تخلق الأرضية التي ستقوم عليها الانتقادات الموجهة ناحية فعل السيطرة، وذلك بناء على القواعد التي كانت النخبة هي التي سبق لها أن حددتها. والحال أن هذا النقد الذي ينبع من داخل خطاب الحكم، يعتبر المعادل الايديولوجي للصورة التي ترينا أمراً فجره أصبح الديناميت الخاص به. وذلك لأنه بالنسبة لأي شكل خاص من أشكال السيطرة يمكن للمرء أن يحدد مزاعم الشرعية التي يوردها، والتأكيدات الخطابية التي يرسمها لكي تندرج في اطار الخطاب العلني، وسمات علاقات القوى التي ستحاول أن تخفيها (غسيلها القذر)، والأفعال والتصرفات التي سوف تنسف مطالبتها بالمشروعية، والانتقادات الممكن توجيهها داخل اطار مرجعيتها الخاصة و، أخيراً، الأفكار والأفعال التي سوف تمثل نوعاً من الرفض، أو من اضفاء الطابع الدنيوي على شكل سيطرتها بأكمله[٦٧].

إن تحليل أشكال السيطرة يمكن أن يبدأ عبر تحديد السبل التي بها يمكن لبنية المطالبة بالسلطة أن تؤثر على نوع الخطاب العلني الذي تتطلبه. وعند ذلك يمكن لهذا التحليل أن يتفحص الكيفية التي يمكن بها لمثل ذلك الخطاب العلني أن يُنسف أو يُرفض. فإذا، على سبيل المثال، كنا بصدد دراسة العلاقة بين الأرستقراطيات المحاربة في أوروبا الإقطاعية وبين عبيدها، سيكون من الأهمية بمكان أن نفهم الكيفية التي تأسست بها مطالبتها بالسلطة الوراثية على أساس توفيرها للحماية الجسدية مقابل العمل والحبوب والخدمات العسكرية. والحال أن هذا «التبادل» يمكن له أن يتأكد خطابياً عبر التشديد على مبادىء الشرف والنبالة الموجبة، والشجاعة، والكرم في الانفاق، والدورات العسكرية، والمباريات، وبناء التحصينات، والاحتفالات الفروسية، وإصدار

القوانين، وجمع العبيد للقيام بالعمل أو الحملات العسكرية، ومظاهر التبجيل والتواضع التي يتعين على العبيد أن يبدوها أمام السادة، وضروب العقاب التي تأتي على شكل دروس في الخضوع، والقسم وما إلى ذلك. و «العقد» الاقطاعي يكون بالإمكان رفضه خطابياً بفعل أي تصرف يأتي ليخرق واحدة من تلك التأكيدات؛ مثلاً: الجبن، التصرفات المشينة، هرب العبيد، الاخفاق في توفير الحماية الجسدية للأقنان، رفض المرء لأن يكون موضع احترام أو تبجيل من قبل عبيده وما إلى ذلك. وثمة نوع مواز من التحليل يمكن تطبيقه في هذا المجال على العلاقة بين البراهما (أو أي سيد من شريحة عليا) وبين أبناء الشريحة السفلى. هنا نجد أن الأسس التي تقوم عليها المطالبة بالسلطة، تتأسس على قواعد وراثية مقدسة، الكارما السامية، وكذلك على توافر عدد محدود من الخدمات الطقوسية الحيوية التي لا يمكن أن يؤديها غير أبناء شريحة البراهما بالنظر إلى وضعيتهم ودرجة معرفتهم. ويمكن للتأكيدات الخطابية أن تشمل كل أنواع الفصل الطقوسي بين النقي والملوث، في الطعام واللباس ورهافة التصرف، ورئاسة الطقوس الأساسية في حفلات الولادة والزواج والمآتم، والحفاظ على المحرمات، وثمة أنواع أخرى من الفصل تأتي في مجال العمل والإقامة واستخدام آبار الشرب والمعابد وغيرها. أما الإنكار الخطابي لتعابير التراتبية هذه فإن من شأنه أن يأخذ شكل رفض للخضوع أمام القواعد المتعلقة بالطهارة والنجاسة، وشكل إخفاق البراهما في تقديم الخدمات الطقوسية، وشكل إبداء المنبوذين لمظاهر العصيان في مجال المخاطبة وغيرها. وهذا النمط من التحليل يمكن توسيع دائرته، بالطبع، ليشمل أي شكل تاريخي خاص من أشكال السيطرة، ودائماً ضمن اطار صيغ مماثلة؛ فمثلاً، بالنسبة إلى بعض أشكال الأداء الكهنوتي، وبالنسبة إلى بعض أشكال العبودية وبعض إنماط الحكم الملكي، وفي مجال ظهور بعض الأنبياء الدينيين في بعض التقاليد، وفي ما يتعلق بسلطة رؤساء العمل في المؤسسات الايطالية واليابانية. والحال أن المرء إذ يكون قد صاغ الخطاب العلني المطلوب بالنسبة إلى شكل معين من أشكال السيطرة، سيكون قد توغل بعيداً في مجال تحديد السمة التي يمكن أن يتخذها أي فعل تحريضي ثوري ينبثق ضمن هذا الاطار.

بغض النظر عن الشكل الخاص الذي قد تتخذه السيطرة، سيتبدى رهاناً آمناً، أن يقوم قطاع حيوي وهام من قطاعات الخطاب العام المرسومة حركاته من لدن النخبة، على أساس بصري وسمعي يتم خلاله رسم الصفوف وسلم الأقدمية والموقع الخاص بكل طرف. هنا تمثل في ذهني تعابير السيطرة مثل أساليب المخاطبة، وضروب التصرف، ولهجة الكلام ومستوى ارتفاعه، وقواعد الطعام واللباس والاستحمام والذوق

الثقافي، ومن يتكلم أولاً، ومن يري الطريق لمن. وبالأسلوب نفسه نجد أنه في كل مرة نُجيء فيها إلى إيذاء الخطاب العلني ـ سواء أكان ذلك بشكل مقصود أم عفوي ـ سيكون من قبيل المراهنة الآمنة القول بأن مثل ذلك الإيذاء سوف يُقطع أو يُنجس الاحتفال التبجيلي نفسه(٦٨). وذلك لأن أفعال العصيان من هذا النوع تمثل ثورة صغيرة تحدث داخل الخطاب العلني.

وتماماً كما أن الخطاب الرسمي يساعد على تحديد ما الذي يتوجب احتسابه شتيمة توجه إلى الحاكم ـ طعناً في الذات الملكية ـ فإنه في الوقت نفسه هو الذي يحدد كنه الممارسات المكوّنة لعمل السلطة القذر والذي لا مفر منه، التي يتعين إبقاؤها بعيدة عن أنظار الجمهور. والحال أن أي بحث عقلاني في قضية التفاوت سيكون من شأنه أن يخلق حيزاً ممكناً يظهر فيه الغسيل القذر، إن هو عرض للأنظار، ما سيجعله يبدو متعارضاً كل التعارض مع المزاعم المتحدثة عن مشروعية السيطرة. والحال أن شريحة حاكمة تقوم سلطتها على أساس توفير عدالة ممنهجة في ظل القانون وفي رعاية قضاة نزهاء، سيتعين عليها أن تصل إلى أبعد مدى من أجل إخفاء موبقاتها والتستر على قتلتها المأجورين وعلى شرطتها السرية واستخدامها لأساليب التخويف. ومن المؤكد أن نخبة تؤسس حقها في السلطة على مبادىء النزاهة المعلنة والتضحية بالذات سيكون الضرر الذي يلحق بها من جراء الكشف عن الفساد المعتمل في أعلى سلم السلطة فيها أكبر من الضرر الذي يلحق بسلطة يقوم أسلوب الحكم فيها على أساس سيادة آلية. في مثل تلك الحالة سيكون من المؤكد أن أي تبرير علني يعطى لوجود التفاوت سيتبدى على شكل وجود لعقب آشيل، حيث تتبدى النخبة كلها هشة وضعيفة أمام أي هجوم.

والهجومات التي تركز على عقب آشيل الرمزي هذا، قد لا تكون أكثر من انتقادات محددة تبزغ داخل إطار الهيمنة نفسها. ولعل السبب الذي يجعلها عسيرة على الخوف بشكل خاص، هو كونها تبدأ بتبني الصيغ الايديولوجية التي تستخدم كمرجعية لدى النخبة نفسها. وعلى الرغم من أن مثل هذه الانتقادات قد تكون لئيمة وغير صادقة، فإنه لن يكون من الممكن اتهامها بالافتراء طالما أن موجهيها حرصوا منذ البداية على أن يرتدوا المسوح التي صاغتها النخبة التي تبدو الآن مهتمة بالنفاق، إن لم يكن بخرق الثقة المقدسة التي وضعت فيها. فالنخبة الحاكمة بعد أن تكون قد صاغت بنفسها صيغ المحاججة وعملت على نشرها، لم يعد بإمكانها الآن أن ترفضها لكي تدافع عن نفسها على الأرضية التي كانت من اختيارها. فالأسد الجبان يصبح عرضة

للشفقة، إن لم يكن للسخرية، في فولكور أولئك الذين سبق لهم أن نظروا إلى الأسد على أنه رمز للشجاعة. وطائفة الرهبان الزاهدة، ستصاب سمعتها بضرر كبير إن تبين مدى ما لديها من جشع ونهم؛ والقيصر فاعل الخير سوف تُضر سمعته ضرراً كبيراً إن تبين أنه هو الذي وجه الأمر لقواته بإطلاق النار على قوم تجمعوا بشكل سلمي ومحترم؛ ومالك العبيد الذي يزعم أنه أب لهم سوف يجابه بالصراخ إن أكد أحد أنه إنما يضرب عبيده بشكل تعسفي؛ والجنرال سوف يحتقر احتقاراً شديداً إن هو ترك قواته وهرب خوفاً على حياته. ضمن هذا السياق يمكننا أن نقول إن أية جماعة مسيطرة ستكون الأقل قدرة على التصرف بحرية بتلك الرموز التي كانت أصلاً من صياغتها[٦٩].

وربما لهذا السبب، كما أشرت سابقاً، نجد أن العديد من الهجومات الجذرية تنبثق أولاً على شكل انتقادات توجه داخل حلقات الهيمنة نفسها ـ عبر أخذ قيم النخبة الحاكمة على محمل الجدية، والزعم بأن النخب نفسها لا تفعل هذا. بهذا المعنى، يكون شن الهجوم على النخبة معناه دعوة النخبة إلى أخذ فصاحتها نفسها على محمل الجدية. هنا لا يقتصر الأمر على كون مثل هذا الهجوم، انتقاداً مشروعاً، بل إنه وعلى الدوام يأتي مهدداً باللجوء إلى أعضاء مخلصين من بين أفراد النخبة الشرعية نفسها، بشكل يجعل من غير الممكن أن يشن هجوم على قيم النخبة من الخارج. ونلاحظ هنا كيف أن المنشق السوفياتي فلاديمير فوينو فيتش قد التقط القوة النقدية الكامنة لدى المؤمنين المحبطين التقاطاً جيداً:

«أنا كنت في البداية فرداً من أفراد المجتمع لا أؤذي أحداً على الإطلاق. وكان الشبان الصغار، أولئك الذين يبدون اهتماماً جدياً بالأسس النظرية التي قامت عليها الشيوعية وبدأوا ينرقون أنفسهم أكثر وأكثر في قراءة ماركس ولينين وستالين، هم الذين يشكلون الخطر الأكبر على النظام. وأدركت السلطات السوفياتية هذا الأمر. أدركت أن شخصاً يأخذ النظرية على محمل الجد هو الذي سوف يبدأ، آجلاً أو عاجلاً، بالمقارنة بين النظرية والممارسة، وسينتهي به الأمر إلى رفض واحدة منهما أو الأخرى، ثم لاحقاً، سوف يرفض الاثنتين معاً. لكن شخصاً لم يحدث له أن أغوته النظرية نفسها سوف يكتفي بأن ينظر إلى الممارسة على أنها شر عام وغير قابل للتحول ـ شر يمكنه أن يتعايش معه»[٧٠].

إن الواقع الملفت في كل هذا هو أنه منذ اللحظة التي تسوي فيها ايديولوجية هيمنة معينة أمورها بحيث تقنع أفراد جماعتها المحكومة بأخذ الايديولوجيا على محمل الجدية، تكون قد انخلقت تلك السلسلة من الأحداث وبدأت تحركها. وما هذا إلا لأن

الراديكالية، على عكس ما تقول الحكمة المضادة وما تقول تحليلات غرامشي، قد لا يخيل لها أن تنبثق في صفوف الجماعات المحرومة (الأكثرية العريضة من الناس كما يظلهم) التي تخفق في أخذ الايديولوجيا المهيمنة مأخذ الجدية، بقدر ما تنبثق في صفوف أولئك الذين، بحسب التعابير الماركسية، يمكن أن يعتبروا من أصحاب الوعي الزائف. ونذكر هنا أن بول ويليس، في معرض دراسته لأوضاع طلاب مدرسة ثانوية إنكليزية من مدارس الطبقة العاملة، اكتشف وجود ثقافة ـ مضادة قوية أنتجت نوعاً من المسافة اللئيمة بين الطلاب والنخب الحاكمة، لكنها لم تنتج أية نزعة راديكالية على الإطلاق[٧١]. وبشكل تناقضي اكتشف ويليس أن «الامتثاليين» الذين بدوا، شكلياً على الأقل، قابلين بقيم المدرسة (المعتبرة أداة الهيمنة بامتياز داخل المجتمعات الحديثة)، كانوا هم الذين شكلوا القدر الأكبر من الخطر. فلأنهم عملوا كما لو أنهم قابلون بالوعد الضمني الذي قطعته لهم الايديولوجيا المهيمنة (إذا اشتغلتم جيداً، إذا أطعتم السلطات، إذا درستم وأبقيتم أنوفكم نظيفة، سوف تتقدمون عن جدارة وتحوزون على عمل جيد) عمدوا إلى بذل الكثير من التضحيات وأبدوا الكثير من الامتثال والسيطرة على الذات وطوروا في ذاتهم الكثير من التوقعات التي جرى الغدر بها. فالمستخدِمون فضلوا عدم تشغيلهم لأنهم تبدوا لهم متسرعين ومن العسير التعامل معهم، بالمقارنة مع أبناء الطبقة العاملة الأكثر نمطية، والذين تبدوا واقعيين، قليلي التوقع والطمع، يؤمنون يوم عملهم دون أن يبدوا أي قدر من الجشع. والحال أن على النظام أن يخشى أكثر أولئك المحكومين الذين كانت مؤسسات الهيمنة أكثر نجاحاً معهم[٧٢]. إن صبي الأبرشية المحبط (كاليبان) يشكل على الدوام خطراً أكبر على المؤسسة الدينية، من الخطر الذي يمثله الفتيان الكافرون الذين لم ينخدعوا أبداً بوعودها. يولد الغضب، إذن، انطلاقاً من إحساس بالغدر لدى صاحب الإيمان السابق.

الفصل الخامس

توفير حيّز اجتماعي لثقافة انشقاقية تحتية

«الإنسان كائن يسعى للوصول إلى نوع من التوازن: لذلك نراه يوازن ثقل السوء الذي يرهق كاهله، بوزن الحقد الذي يحمله».

[ميلان كونديرا، «المزحة»]

«إن في وسع الناس أن يتحدثوا باستخفاف عن ملذات حياة العبودية وهم جالسون في مقاعدهم الوثيرة. ولكن دعهم يذهبون مع العبد إلى الحقل ويشاركونه حياته، دعهم يراقبونه وهو يُضرب بالسوط ويُسحل ويُطارد، فيعودوا وهم يلوكون في أفواههم حكاية مختلفة كل الاختلاف. دعهم يطّلعون على ما يعتمل داخل فؤاد العبد البائس، دعهم يدركون حقيقة أفكاره السرية، الأفكار التي لا يجرؤ على الإفصاح عنها في حضرة البيض، دعهم يجلسون إلى جانبه في عتمة الليل الصامتة، دعهم يتحدثون إليه بعد أن ينالوا ثقته التامة».

[سولومون نورثواب، عبد سابق]

في مجرى هذا الفصل أودّ أن أرسم ديناميات العلاقة بين الخطاب المستتر وتجربة السيطرة. ويترتب على هذا البرهنة على الطريقة التي تعمل بها أداءات إلزامية كثيراً أو قليلاً، على توليد رد فعل والشكل الأساسي الذي يتخذه رد الفعل هذا. وعمل الرفض هذا، كما أسميه، يمكن أن يتخذ أشكالاً قد تكون في غاية البساطة أو في غاية التعقيد. وأحد الأمثلة على رفض معقد، يكمن في إعادة اشتغال العبيد على النظرية المسيحية بغية جعلها تستجيب لتجاربهم ورغباتهم الخاصة.

إن ميزان السجال يأتي هنا لاستكشاف المسار الذي به تتمكن مواقع اجتماعية معينة، وحوامل فاعلة معينة، من تمثيل موقع ومسارات الخطاب المستتر على التوالي.

وأفترض أن دلالة هذا المسار تظهر بشكل أفضل، من خلال الجهود المتواصلة التي تبذلها النخب من أجل إلغاء، أو التسلل إلى داخل، هذه المواقع، والجهود المقابلة التي تبذلها الجماعات المحكومة من أجل الدفاع عنها. وفي نهاية الأمر، أطرح السؤال حول مدى ما يمكن لخطاب مستتر خاص بجماعة معينة، أن يكون متماسكاً ومتلاحماً. وإيجاد جواب على هذا السؤال يتطلب منا، في الواقع، أن نحدد وفي آن معاً، تماسكية السيطرة، وكثافة الحس التبادلي بين أولئك الذين يخضعون لها.

ردّ الفعل على استخدام لقب «عمي»

إن حسّنا السليم ينبئنا بأن أولئك الذين ينحنون تحت وطأة الشتائم والضرب الجسدي الذي يتعرضون له ويعتبرونه ظالماً، يدفعون ثمناً سيكولوجياً باهظاً مقابل ذلك. ولكن الشكل الذي قد يتخذه هذا الثمن الباهظ مسألة أخرى، بالطبع. ومع هذا، ثمة بداهة ملموسة، تنبع من لدن السيكولوجيا الاجتماعية، وتنبئنا بنوعية النتائج التي تترتب على وجود الإذعان الإرغامي.

وما نكتشفه في هذا المجال يحتاج لأن يعامل بكل عناية. فبالنظر إلى واقع أن هذه الاكتشافات تنتمي إلى نوع من الدراسة لايزال، إلى حدّ كبير، في مجال تجريبي ويرتبط بنوع من النزعة الفردية المنهجية، سوف أحاول هنا أن أخوض غمار تفسيرات تاريخية وثقافية بشكل إجمالي. ومع هذا فإن هذه التفسيرات قد تخدمنا في توضيح العلاقة بين الإذعان وضروب الإيمان. وفي هذا السياق يتضح لنا أن ثمة اكتشافين عامين يبدوان على جانب من الأهمية من بين تنويعة من الاختبارات. فأولاً، نلاحظ أن هذين الاكتشافين يشيران إلى أن الإذعان الإرغامي يخفق، فقط في إنتاج مواقف يكون من شأنها أن تدعم موقف الإذعان في غياب السيطرة، بل إنه **ينتج بدلاً من هذا رد فعل على مثل هذه المواقف**. وثانياً، نلاحظ أن هذين الاكتشافين يؤكدان لنا على أن المعتقدات الإفرادية والمواقف يكون من شأنها أن تعزز من الإذعان إزاء رغبات القابضين على السلطة إذا، وفقط إذا، كان هذا الإذعان يعامل بوصفه اختياراً حراً طوعياً. وقد يتبدى في نهاية الأمر أن الإكراه يمكنه أن يؤدي إلى الإذعان، لكنه في الحقيقة يحصّن المذعن مسبقاً ضد الإذعان المنشود.

ونلاحظ في هذا المجال أن تطوراً راهناً في علم السيكولوجيا الاجتماعية يطلق عليه اسم نظرية رد الفعل، يستند إلى حد كبير إلى اكتشافات نظرية العدوانية الكلاسيكية. ولكن بدلاً من أن تستند، كما هو حال نظرية العدوانية إلى التوجهات

الغريزية، تنطلق نظرية رد الفعل من الإرهاص القائل بأن ثمة رغبة بشرية في الحصول على الحرية والاستقلال. وأن هذه الرغبة حين تجد نفسها تحت وقع التهديد باستخدام القوة ضدها، تقود صاحبها إلى ردّ فعل معارض[١]. والحال أن ثمة في مجرى هذه السطور، تجارب عديدة تشير إلى أن هذه التهديدات حين تتواكب مع نوع من الإعلام الإقناعي، تعمل على التقليص من حدة تبدّل الموقف الذي يحصل لو لم يكن مثل هذا الإعلام موجوداً. فإذا لم يكن التهديد قائماً بشكل كاف، فإن القبول والإذعان العلني قد يسودان، غير أن هذا لا يمنع رد الفعل المعارض المستتر من الازدياد. إن الإذعان العلني في مواجهة التهديد كان على الدوام موجوداً، ولكن فقط حين تكون هناك رقابة عن كثب هدفها سبر أي انحراف ومعاقبته. وما أن يصار إلى سحب الرقابة، حتى يتبخر الإذعان بسرعة، ولقد تبين دائماً أن الرقابة نفسها، بوصفها متحدرة عن ازدياء الضغط، تساهم في زيادة درجة رد الفعل. وكما تخلص دراسة وضعت في هذا المجال فإن «الأدبيات المتحدثة عن نظرية رد الفعل تشهد على واقع أن الاختيارات البديلة في هذا الصدد تنحو لأن تكون أكثر جاذبية، كما أن التهديدات الماثلة في وجه المواقف يمكنها أن تنتج تغييراً ارتدادياً»[٢]. والحال أن دور علاقات القوى في فتح هوة واسعة بين السلوك العلني والسلوك المستتر، يتأكد عن طريق بداهة تجريبية أخرى أيضاً. ففي حالة معينة جرت البرهنة على أن الخاضعين التابعين سيكون من شأنهم أن يرضخوا إزاء مراقب «سيء ومتلوّن» أكثر من خضوعهم إزاء مراقب آخر «غير سيء ومتسامح». هذا، منذ اللحظة التي تزول فيها التبعية ـ الخضوع ـ تتبدل النتائج ما يترتب عليه أن يُستشعر علناً إزاء المراقب الطاغية بكراهية شديدة، ويتبدّى أن هذه الكراهية إنما كانت قد أخفيت خوفاً من العقاب لا أكثر[٣]. وهكذا بقدر ما تكون كبيرة القوة القاهرة التي تحدد نوعية الأداء، يكون ضئيلاً اعتبار الخاضع لأن تصرّفه إنما يمثل حقاً «حقيقة ذاته»، ويتبدى في نهاية الأمر أن كل هذا لم يكن أكثر من تكتيك تلاعبي لا علاقة، أو لا علاقة كبيرة له، بمسألة تقدير المرء لذاته.

فإذا لم يتبدَّ للخاضع المحكوم أن تصرّفه إنما هو في الحقيقة اختيار غير إكراهي، سيكون ثمة احتمال ضئيل جداً في أن يؤدي استخدامه للقناع إلى إحداث تأثير حقيقي على وجه مستخدم القناع. وإذا حدث هذا، فإن ثمة احتمالاً كبيراً من أن الوجه خلف القناع سوف ينمو، كرد فعل، لكي يصبح أقل شبهاً بالقناع، لا أكثر شبهاً به.. أي بمعنى آخر، كلما كانت أكثر ظهوراً الأسباب التي تدفعنا إلى التحرك ـ في هذا المجال تتبدى التهديدات الكبرى والمكافآت الكبرى سواسية ـ كان من غير الضروري

لنا أن نورد أسباباً مرضية لأنفسنا تبرر هذا التحرك. إن علماء النفس الذين درسوا حالة الأسرى الأميركيين بعد إطلاق سراحهم من معسكرات الاعتقال الكورية، حيث كان قد حدث لهم أن «انهاروا» ووقّعوا اعترافات ووفّروا للعدوّ مواد دعائية، هؤلاء العلماء تبيّن لهم أن حجم النتائج الباقية على معتقدات أولئك الجنود ومواقفهم، كانت أقل أهمية بكثير مما كان مفترضاً. وكان من البيّن أن أسباب تعاونهم مع العدوّ هي من البداهة بحيث يمكنها أن تبدو آلية وغير ذات آثار على معتقداتهم(٤). وضمن حدود تقارب هذه الاكتشافات مع أشكال العجز الأكثر قسوة والمشغولة ثقافياً بشكل أفضل، من المؤكد أن هذا الأمر يساعدنا على إدراك الكيفية التي يمكن بها للضغط والرقابة وحدهما أن ينتجا رد فعل متوقع. ومن هنا لن يكون من المدهش كثيراً أن نجد أن أولئك الذين يقدمون خدمة طوعية يحتاجون إلى رقابة عن كثب، بقدر ما يتبدّى أن أي تهاون في الرقابة سيكون من شأنه أن يحدث انهياراً مبكراً في حماسهم البين إزاء أدائهم.

عمل الرفض

في العالم التجريبي المصنّع المرتبط بنظرية ردّ الفعل، من الواضح أن الوقائع الاجتماعية التي يتبدّى ردّ الفعل عليها، تبدو بالمقارنة شديدة الأهمية، ومن هنا لا يكون رد الفعل في حد ذاته مصاغاً بشكل واضح. إن العبيد والأقنان والمنبوذين والفلاحين يبدون، على أي حال، رد فعل إزاء أشكال شديدة التعقيد من السيطرة التاريخية، ومن هنا فإن ردّ فعلهم يكون مصاغاً بشكل جيّد في المقابل.

تعريفاً، ها نحن قد جعلنا خطاب السيطرة العلني، انطولوجياً، سابقاً على الخطاب المستتر، أي على خطاب خارج المسرح(٥). والنتيجة التي يسفر عنها التصرف تبعاً لهذا الأسلوب تكمن في التركيز على القيمة الانفعالية للخطاب المستتر بوصفه عملاً من أعمال التحييد والإنكار. إذا كنا، بصيغ خطية، ننظر إلى الخطاب العلني بكونه يتضمن مجالاً للاستملاك المادي (عملاً ما، حبوباً أو ضرائب)، ومجالاً للسيادة العلنية والسيطرة (مثلاً، كنتيجة للتراتبية والتبجيل والعظة والعقاب والإذلال) وأخيراً مجالاً للتبرير الإيديولوجي للتفاوتات (مثلاً، رؤية النخبة الحاكمة للدين ولعالم السياسة)، سنكون على الأرجح قد فكرنا بالخطاب المستتر باعتباره متضمناً الأجوبة المستترة، أجوبة واستجابات خارج المسرح إزاء الخطاب العلني. إنه، إذا شئتم، الجزء من الحوار الذي عملت السيطرة على وضعه خارج المسرح المباشر.

تماماً، كما أنه يمكن القول عن تحليلات الماركسية التقليدية بأنها ترجح كفة عملية استملاك فائض القيمة بوصفه الحيز الاجتماعي الذي تتم فيه عملية الاستغلال والمقاومة، تأتي تحليلاتنا هذه هنا لترجح كفة التجربة الاجتماعية التي تسفر عنها ضروب المهانة والرقابة والإذعان والشتيمة والتبجيل الإكراهي والعقاب. إن اختيار التشديدات هاهنا لا يهتم بأن يظهر أهمية الاستملاك المادي في العلاقات الطبقية. فالاستملاك هو، بعد كل شيء، هدف أساسي من أهداف السيطرة. ومع هذا فإن عملية الاستملاك نفسها تستتبع، بالضرورة، علاقات سيطرة اجتماعية منهجية، تفرض نوعاً من إذلال طرف للطرف الأضعف. وهذا الإذلال هو، في الحقيقة، مهد الغضب والاستياء والإحباط والكراهية التي تغذي الخطاب المستتر. وهي التي تُوفِّر ما يلزم من الطاقة والوله اللذين يجعلان السيدة بويزر تتمرن طوال عام بحاله على خطابات استيهامية ستلقيها في حضرة الإقطاعي (راجع الفصل الأول).

هنا، نجد أن المقاومة تنبثق ليس وبكل بساطة انطلاقاً من رغبة مادية في الاستملاك، بل انطلاقاً من نمط من المذلة الشخصية يطبع ذلك الاستغلال بطابعه. ففي الوقت الذي يبدو انتزاع العمل أو الحبوب من بين أيدي قوم محكومين أمراً ذا قيمة توليدية في هذا المجال، فإن شحذ السيطرة الشخصية يتبدى، بالأحرى، شديد الخصوصية والذاتية الثقافية. إن المشهد الذي ندافع عنه هاهنا ليس مشهد امرىء سيكون عليه أن يتجاهل مسألة الاستملاك. بل، بدلاً من هذا، سيكون من شأن هذا المشهد أن يوسع من مدى حقل الرؤية. ففي مجال تفهم تجربة العبودية، على سبيل المثال، نجد أن العمل الإكراهي سوف لا ينال من الترجيح أكثر مما يناله الضرب والإهانات والتعسف الجنسي والإذلال الذاتي الذي يكره الفرد على تحمله. وفي مجال تفهم تجربة الرق، سوف لا تُرجح كفة انتزاع الحبوب والعمل من الفلاحين، أكثر مما ترجح كفة ضروب السلوك المطلوبة والمعبرة عن التبجيل والخضوع وعبارات الإجلال والانحناءات العلنية.

إن ثقتي في هذا المشهد الذي أرسمه هنا لهذه الأنماط من السيطرة التي درسناها، تعززها في الواقع الدراسات التي أجريت على قيم الطبقات العاملة في الديموقراطيات الليبرالية. فإذا كانت سمة الإذعان الشخصية مهمة من أجل الوصول إلى أشكال غير شخصية نسبياً من العمل المأجور يؤديها عمال يتمتعون بالحقوق السياسية، ويبدون، شكلياً، أحراراً تماماً في ترك عملهم حين يحلو لهم، فإن هذه السمة ستتبدّى أكثر دلالة بالنسبة لأشكال السيطرة المتميزة بكونها أكثر مباشرة وشخصية. فبالنظر إلى

الطريقة التي بها يختبر العمال في الولايات المتحدة حياتهم العملية، يركز ريتشارد سينيت على واقع أن شعور المرء على الدوام بأن عليه أن يمسك قيادة أموره بيديه يولد عنده أكبر قدر من الاستياء. وللتدليل على هذا أورد هنا مقتطفين تمثيليين منتزعين من أقوال أولئك الذين تحدث إليهم: «عند ذلك توجهت للعمل على الآلة فبدت لي وكأنها تضربني. إن الحياة، أيها القوم، قد تأمركم وعليكم أن تذعنوا لها لأنكم بحاجة إلى الوظيفة»[٦]. «طول النهار. نعم يا سيدي، نعم يا سيدتي.. أعني أنني أعتقد أن العمل قد جعلني أعلم كم على الإنسان الصغير أن يتحمل، أتدركون هذا؟»[٧]. إنه السمة الأخرى من عملهم، السمة التي تخلق لديهم نوعاً من الاستياء العميق الذي يجعلهم يعتقدون أنهم لم يحوزوا على الحد الأدنى من الاعتراف الذي يستحقونه بوصفهم كائنات بشرية. وكما يرى سينيت «في الوقت نفسه، وأكثر فأكثر خلال حواراتنا، بدا لي الناس وهم يعبرون عن مشاعر استياء متعاظمة ضد مبدأ أنهم يُعامَلون وكأنهم لا شيء، يُعامَلون وكأنهم قاذورات، وكأنهم قطعة من الخشب. فكيف يمكن للمرء بعد هذا أن يجعل لنفسه مكانة؟»[٨].

يرى سينيت أن المهانة العلنية التي توجه لكرامة المرء ومكانته كشخص، تقع في صلب التجربة الطبقية التي يعيشها العمال الأميركيون. ففي الوقت الذي يمكن لمسألة الاستملاك المادي أن تعالج بشكل غير شخصي (مثلاً، العمل على آلة ما، العمل الجزئي)، فإن السيطرة عادة ما تكون مشخصنة بشكل أفضل - إن المرء يبدي الاحترام كشخص، ويعاقب كشخص ويهان كشخص. ومن هنا فإن السيطرة، التي لا يمكن من دونها لأي استملاك أن يتم، هي التي تترك آثارها بشكل خاص على كرامة المرء - إن لم تتركها على جسده نفسه.

إننا ما أن نكون قد سمينا شرطاً من شروط الإذعان مثل العمل المأجور والعبودية، سيتبقى علينا أن نحدد الطرق والأساليب الخاصة التي يتم بها اختبار الإذعان من قبل أولئك الذين يشغلون مكانة المذعن. إننا لن نعرف سوى القليل، نسبياً، عن القروي الماليزي إذا اكتفينا بمعرفة أنه فقير ولا يمتلك أرضاً. لكننا سنعرف أكثر عن المعنى الثقافي لفقره منذ اللحظة التي نعرف فيها أنه يعيش حالة يأس، بشكل خاص، حين يعجز عن توفير ما يلزم من الطعام لضيوفه في عيد رمضان، وأن الموسرين يعبرون في ممرات القرية من دون أن يحيّوه، وأنه يعجز دائماً عن دفن أبويه كما يليق بهما، وأن ابنته سوف لا تتزوج إلا متأخرة هذا إذا تزوّجت على الإطلاق، لأنه لا يملك ما يقدمه لها، وأن أولاده سوف يتركون البيت باكراً لأنه ليس قادراً على القيام بأودهم، وأن عليه

أن يذل نفسه ـ من دون جدوى غالباً ـ ليتسوّل من جيرانه الأثرياء العمل والأرز. إن معرفة المعنى الثقافي لفقره بهذه الطريقة، معناها إدراك حدة مذلته، وبالتالي تفهم أسلوبه في احتواء غضبه. إن القول بأنه فقير ولا أرض له والاكتفاء بذلك، بالكاد يعني القول بأنه لا يمتلك مدخولاً ولا يمتلك أدوات إنتاج. بيد أن لائحة المذلات اليومية التي يعانيها والتي عددناها أعلاه، تنحدر كلها من وضعه الطبقي، وهي تنبئنا بالكثير حول معنى أن يكون المرء فقيراً وسط ثقافة معينة ذات تفاوتات وضروب إهانة طقوسية وخاصة تتجلى في لحظة معينة من التاريخ. إن ضروب المذلة المختبرة هذه هي التي تشكل الجسر بين وضعية هذا الفقير وبين وعيه.

إن الكرامة تعتبر، وفي الآن عينه، معطى شديد الخصوصية وشديد العمومية. وبوسع المرء أن يختبر المذلة على يد شخص آخر على الرغم من واقع أن ما من شخص آخر يمكنه أن يرى ذلك الاختبار أو يسمع عنه. ومع هذا فإن ما هو واضح، بشكل معقول، هو أن المذلة تكون ذات ثقل عظيم حين توجه وتمارس علناً. فالشتيمة، ونظرة الاحتقار، والإذلال الجسدي، والتهجم على صفات شخص ما وعلى مكانته، والقسوة، كلها تتبدّى على الدوام، تقريباً، أكثر إذلالاً وإهانة حين توجه أمام مستمعين متجمهرين. ولكي ندرك الخطر الإضافي الذي يحيق بالكرامة الشخصية من جرّاء الإذلال العلني، يتعين علينا أن نفكر للحظة بالفارق بين صفعة (والتعبير في حد ذاته حافل بالدلالة) يتلقاها الموظف من رئيسه في حميمية مكتب الرئيس، والصفعة نفسها توجه أمام كل زملاء الموظف وأمام كافة المحكومين. إن لم أكن مخطئاً فإن الصفعة الأخيرة سوف ينظر إليها من قبل الموظف باعتبارها أكثر عدوانية وإذلالاً بكثير. وبالأسلوب نفسه نلاحظ هذا المقطع الذي ندر أن جاء وصف بقلم رق ليورد ما يماثله تأثيراً: «من بإمكانه أن يتصور ما الذي يمكن أن يكون عليه شعور أب أم أمّ حين ينظران إلى طفلهما وهو يضرب ويساط ويعذّب من دون أن يجرؤ أحد على معاقبة معذّبه، وهما في وضعية لا يمكنهما معها أن يوفّرا له أية حماية؟»[٩] أن الأذى المباشر في مثل هذه الحالة يكون من نصيب الطفل. أما ما يعاني منه الأبوان فهو شعور علني قاهر بعجزهما عن إبقاء طفلهما في منجى من الأذى. إنهما انطلاقاً من هذا، وكما هو حال آجي (راجع الفصل الأول) يعلنان زعمهما العلنيّ بأبوّة الطفل، أولاً في عينيّ الطفل نفسه ثم في نظر المتفرجين الآخرين بعد ذلك. والحال أنه لمن العسير تصوّر فقدان المرء لمكانته كإنسان يفوق فقدانه لها في مثل هذه الحالة. ومن الواضح أن أثر هذا يظل إلى الأبد محفوراً في ذاكرة الذين يعانون منه[١٠].

ولكن من هو الفريق الذي يشكّل الجمهور الذي تتبدى المذلّة في حضرته أكثر أذى؟ أعتقد أنه هو ذلك الجمهور المحدد الذي تكون كرامة المرء في حضرته، ومكانة المرء كإنسان شديدة الأهمية لأنه يشكل المنبع الاجتماعي الذي ينبغي أن يتأكد أمامه شعور المرء بتقديره لنفسه. وبشكل خاص، من شأن هذه الحلقة أن تضم الأقارب الأقربين والأصدقاء والجيران وزملاء العمل والرفاق، ثم بشكل خاص الأشخاص التابعين للشخص والذي يتعين عليه أن يقف أمامهم في موقف يظهر علاقة القوى بينه وبينهم(١١). هنا، قد يكون من المفيد أن نميز بين المكانة التي يتمتع بها، إن جاز لنا القول، الرقّ في رفقة سيده، والمكانة التي تكون له في رفقة الأرقاء الآخرين. فالرق، اللهم إلا إذا خاطر بأن يكون القتل مصيره، لا يمكنه أبداً أن يؤكد على شخصيته الإنسانية وعلى كرامته في إزاء سيده. وفي المقابل نراه لا يجازف كثيراً بأن يفقد الكثير من كرامته في نظر سيده إن هو استنكف عن إبداء الكثير من الكرامة أمام السيد. أما الحلقة التي يمكن ضمنها للرق، وعلى الأقل مؤقتاً، أن يركّز بشكل أكثر فعالية، مكانته وكرامته، فهي الحلقة التي تتكون من رفاقه الذين حين يكون بينهم يفقد الكثير من جراء أي تهجم علني تكون كرامته هدفه.

ضمن إطار هذه الحلقة الاجتماعية المحصورة يتوافر للمحكوم عادة مأوى جزئي يجعله في منجى من مذلات السيطرة، ومن بين أفراد هذه الحلقة يتكون مستمعو الخطاب المستتر (وقد يقول المرء جمهوره) حيث يظهر. فالرفاق إذ يعانون من المذلة نفسها، أو ـ وهذا أسوأ ـ يكونون عرضة لأساليب السيطرة نفسها، يكونون ذوي أهمية مشتركة في خلق خطاب الكرامة والرفض والعدالة بصورة مشتركة. وهم يمتلكون، بالإضافة إلى هذا، مصلحة مشتركة في إخفاء حيّز اجتماعي يكون بعيداً عن رقابة أصحاب السيطرة، ويمكن فيه للخطاب المستتر أن يصاغ وسط مكان آمن نسبياً.

والحال، إن أكثر أشكال الرفض التي نعثر عليها في المواقع الاجتماعية التي ينمو فيها الخطاب المستتر، عضوية، لا تمثل أكثر من التمفصل الآمن لشتى ضروب التأكيد والعدوانية والعدائية التي تكون ملجومة بفعل وجود قوة المسيطر على المسرح. والتكتم في حضور السلطة يتطلب من جزء «الذات» الذي يتعين عليه أن ينطوي على ذاته أو يتراجع، يتطلب منه أن يختبىء. وهذه الذات هي التي تجد التعبير عنها داخل الحيّز الآمن الذي يظهر فيه الخطاب المستتر. وفيما لا يمكن للخطاب المستتر أن يوصف بأنه الحقيقة التي تعارض الأكاذيب التي تنشرها السلطة، فإنه سيكون من الصحيح القول بأن الخطاب المستتر إنما هو نوع من تفتح ـ الذات، تعمل علاقات القوى عادة

على إبقائه بعيداً عن الخطاب الرسمي(١٢). هنا لا يكون من المهم كثيراً معرفة مدى تطوّر وحسن صياغة الخطاب المستتر، لأنه يبقى على الدوام بديلاً عن فعل توكيد الذات بشكل مباشر في مواجهة السلطة. وربما لهذا السبب نلاحظ أن «الخطب الاستيهامية العديدة، الموجهة للإقطاعي والتي كانت السيدة بويزر قد تمرّنت عليها خلف المسرح، لا تبدو وكأنها قد أنتجت ذلك الحس بالرضى عن الذات وبالإنجاز الذي استشعرته السيدة بفضل خطابها الذي وجهته إلى الإقطاعي شخصياً. والحال، إن في وسع المرء أن يفترض بأن الشتيمة العلنية لا يمكنها أن تهدأ إلا بفضل رد علني عليها.

إن الرفض الذي نجده في الخطاب المستتر، غالباً ما يستعيد الخطاب أو السلوك الذي كان يبدو غير قابل للبوح في اللقاءات مع أصحاب السلطة. فالمحكوم الذي حدث له من فوره أن تلقى إهانة من رئيسه ولم يتمكن عند ذلك إلا من التصرُّف بشكل يحمل كل آيات التبجيل لذلك الرئيس، ما أن يجد نفسه بين رفاقه المخلصين، حتى يعمد إلى لعن رئيسه، وإبداء تصرفات جسدية تكشف عن رغباته العدوانية، وإلى التحدث عما سيكون من شأنه أن يقول للرئيس في المرة المقبلة («فقط انتظروا حتى....»). ولكن، في حالة السيدة بويزر، وفي حالات عديدة مماثلة، تبدّى الأمر في النهاية على شكل تمرين واقعي على حفل رفض تالٍ. إن الخطاب المستتر الجماعي الذي تملكه جماعة محكومة غالباً ما يحتوي على أشكال الرفض التي يمكن لها أن تتبدّى على شكل فعل تمرد، إذا ما نقلت لتتبدّى ضمن سياق عالم السيطرة.

الرفض الايديولوجي

مهما يكن فإن عمل الرفض يستتبع أكثر بكثير من مجرد خلق الحيّز الاجتماعي الذي يمكن في سياقه للجزء المفقود من انطواء المحكوم وتأكيداته أن يقال بشكل آمن. فبمقدار ما عرفت أشكال السيطرة التاريخية الكبرى أن تقدم نفسها على شكل ميتافيزيقا ودين ونظرة إلى العالم، عرفت كيف تؤدي إلى تطوّر انطواءات على الذات وتراجعات مماثلة داخل إطار الخطاب المستتر.

أما المدى الذي يمكن لهذا الرفض أن يبلغه فأمر يتّضح بجلاء من خلال ما نعرفه عن الفارق بين المسيحية العامة التي أُوصلت إلى العبيد عن طريق مادتهم في الجنوب الأميركي قبل الحرب الأهلية، وبين الدين الذي كانوا يمارسونه حين يجدون أنفسهم غير خاضعين للرقابة عن كثب(١٣). ففي القداسات الدينية العامة التي كان يؤمها

السيد أو من يرسله السيد لتلك الغاية، كان يُتوقع من الأرقاء أن يسيطروا على تصرفاتهم وتعابير وجوههم وأصواتهم وسلوكهم العام. أما خارج تلك الرقابة وفي الأحواش التي يعيشون فيها حيث كانت إجراءات عديدة تتخذ بشكل يمنع الأصوات من الوصول بعيداً (مثلاً: الصراخ داخل أوان سميكة)، فكان يخيم مناخ مختلف كل الاختلاف - مناخ فالت من رقابة الحكام الدائمة، يسوده الرقص المباح والصراخ وطرطقة الأحذية وكل ضروب المشاركة. إن دين الأرقاء المستقل لم يكن مجرد رفض لأسلوب القداسات الرسمية؟ بل كان معارضاً لمحتوى تلك القداسات أيضاً. إن الوعاظ الذين يضعون ملء عيونهم مصلحة السادة، كانوا يركزون في أحاديثهم على مقاطع من العهد الجديد تركز على الخضوع، وعلى إدارة الخد الأيمن لمن ضربك على خدك الأيسر، وعلى قطع الميل الإضافي، كما تركز على المقطع التالي (من رسالة الأفيزيين ٦: ٥ - ٩) الذي كان كثير الظهور في صلوات الملونين: «أيها العبد، كن مطيعاً لأولئك الذين هم أسيادك، تبعاً لشريعة الجسد، كن ذا خشية ورجفة أمامهم، بكل إخلاص في فؤادك، كما تكون أمام المسيح؛ لا تكن مثل محدثي المسرة لدى البشر تنظر بعين المصلحة، بل كن مثل خدام المسيح تنفذ مشيئة الله من كل قلبك». وبالتناقض مع هذه الدعوة التي تطالب العبيد بأن يخلصوا تبعاً لما يطالبهم الخطاب الرسمي به، نجد كيف أن مسيحية خارج المسرح، كما نعرفها، تركز على موضوعات الخلاص والتوبة، موسى والأرض الموعودة، الأسر في مصر والانعتاق. إن «أرض كنعان»، كما لاحظ فردريك دوغلاس، كانت تستخدم كمعبر عن الشمال والحرية. والعبيد، حين كان يمكنهم، آمنين، أن يقاطعوا أو يتركوا مواعظ تندد بالسرقة وإهمال العمل والقحة، كانوا يفعلون هذا من فورهم، كما لاحظ تشارلز جونز الذي كان يعظ في الجنوب في العام ١٨٣٣، والذي يروي لنا:

«حين كنت أعظ جماعة عريضة، متحدثاً انطلاقاً من رسالة فيلمون، ورحت أشدد على مسألة الإخلاص والطاعة باعتبارهما فضائل مسيحية مطلوبة من العبيد، وعلى سلطة القديس بولس، وأخذت أندّد بممارسة الهرب، لاحظت أن نصف الجمهور نهض بشكل مقصود وبارح القاعة؛ أما الذين بقوا في القاعة فبدا عليهم كل شيء باستثناء الرضا عن الواعظ وما يعظ به. وعند نهاية الموعظة لم يكن قد تبقى سوى عدد قليل من الناس، وبعض هؤلاء قال لي أن ليس ثمة مثل هذه الرسالة في الكتاب المقدس، فيما قال لي البعض الآخر أنهم لا يهتمون أيما اهتمام بأن يسمعونني أعظ بينهم مرة ثانية»[١٤].

الحقيقة أن لأرقاء لم يكونوا محظوظين بما يكفيهم لإبداء عدم رضاهم على هذه الشاكلة. ومع هذا فإن ليس ثمة أي شك في أن معتقداتهم الدينية غالباً ما كانت تعبّر عن رفضهم للمذلة وللتسامح اللذين كان البيض يعظونهم بهما. ويلاحظ العبد السابق تشارلز بال أن السماء كانت بالنسبة إلى السود مكاناً يمكن لهم فيه أن يثأروا من أعدائهم، وأن «حجر الرحى» في دين السود كان «في الفكرة القائلة بأن ثمة انقلاباً سوف يحصل بشكل حتمي في وضعية البيض والسود»[١٥]. ويمكننا أن نفترض بأن هذه الفكرة كانت تتخذ شكلاً مشابهاً للكلام الذي تفوّهت به آجي الطباخة بعد أن شاهدت ابنتها الطفلة تعاقب[١٦].

وبين المنبوذين في الهند كان هناك اقتناع بديهي مفاده بأن النظريات الهندوسية التي تأتي لتعطي المشروعية لنظام السيطرة الطبقي، يجب أن ترفض ويعاد تفسيرها أو يتم تجاهلها كلياً. ومن الواضح أن الشرائح الدنيا تبدو أقل رغبة من البراهمان في الإيمان بأن نظرية «كارما» تفسر وتبرر وضعها الراهن؛ بدلاً من هذا نراها تعزو وضعيتها لفقرها ولفعل جور أصيل متأصل وأسطوري تعاني منه حتى الآن. والمنبوذون، كجماعة، تعمدوا دائماً أن يتعلقوا بتلك التقاليد وبأولئك الأولياء والكتاب، داخل إطار التقاليد الأدبية الهندوسية، الذين تجاهلوا نظام الطبقات والشرائح، أو دعوا إلى رفع مكانة الناس الأقل تميّزاً. وبالطبع من المعروف أنه حدثت انشقاقات عديدة داخل الصفوف الهندوسية أخذت في الغالب شكل اعتناق للمذهب البوذي وللمسيحية وللإسلام، أي لتلك الأديان التي تشدد على المساواة بين المؤمنين. وأنه لمن المهم أن نضيف هنا بأن مثل هذا الرفض يتواصل في الوقت نفسه الذي يواصل ملايين المنبوذين ممارستهم اليومية التي تتضمن مسالك الاحترام الطقوسية والتي تعتبر جزءاً أساسياً من شريعة نظام الشرائح. وكما يقول أحد الكتاب فإن الفرد يمارس «الأرثوذكسية» من دون أن يكون ثمة، بالضرورة، أرثوذكسية[١٧].

إن ممارسات المقاومة قد يكون من شأنها أن تخفف من حدة أنماط الاستملاك المادي اليومية؛ وسلوكات الرفض ضمن إطار الخطاب المستتر، قد تكون الرد اليومي على الإهانات التي تحيق بالكرامة الإنسانية. ولكن على مستوى النظرية الاجتماعية المنهجة، من الواضح أن الجماعات المحكومة إنما تجابه ايديولوجيات مصاغة بشكل متطوّر، مهمتها تبرير التفاوت الطبقي والعبودية والملكية واستشراء نظام الشرائح التراتبي وما إلى ذلك. ومن الواضح أن المقاومة عند مثل هذا المستوى تتطلب رداً أكثر صياغة، رداً يذهب إلى أبعد مما تذهب إليه ممارسات المقاومة المشتتة والمجزأة. ولربما كان من الأفضل أن نعبّر عن

هذا بقولنا إن مقاومة السيطرة الايديولوجية تتطلب ايديولوجيا ـ مضادة ـ رفضاً ـ توفّر في الحقيقة شكلاً نمطياً ونظرياً عاماً، لجملة ممارسات المقاومة التي تبتكرها جماعة محكومة على شكل دفاع ـ ذاتي.

أهمية التبادل

«إن القوة الخارجية التي تحرم الإنسان من حرية توصيل أفكاره بشكل علني، تحرمه في الوقت نفسه من حرية التفكير».

[عمانوئيل كانط]

إذا لم نشأ أن ننظر إلى عبارة «بشكل علني» الواردة هنا على أنها تعبر عن التعبير الاجتماعي عن الأفكار ضمن سياق معين، حتى ولو كان محصوراً، سنجد أن مقولة كانط هنا تعبر عن حقيقة شديدة الأهمية تتعلق بمقاومة السيطرة. فالحال أن الخطاب المستتر يتطلب جمهوراً ـ حتى ولو كان هذا الجمهور، وبالضرورة، يستبعد المسيطر الحاكم نفسه ـ، إن أياً من ممارسات المقاومة أوخطاباتها لا يمكنه أن يوجد إن لم يكن ثمة ترابط وتواصل ضمني أو معترف به، داخل إطار الجماعة المحكومة. ولكي يتوافر هذا، يتوجب على الجماعة المحكومة أن توجد لنفسها فسحات اجتماعية تكون بعيدة عن رقابة وسيطرة من هم فوقها. فإذا كان لنا هنا أن نفهم الطريقة التي بها تنمو الرقابة وتتخذ نظمها، سيصبح تحليل مسألة خلق هذه الفسحات الاجتماعية خارج المسرح، مسألة في غاية الحيوية. وفقط عبر تحديد الكيفية التي بها يمكن لهذه الفسحات الاجتماعية أن تقوم ويتم الدفاع عنها، يصبح بالإمكان التحرك من مستوى التابع الفرد المقاوم ـ وهي خرافة مجردة ـ إلى مستوى إضفاء البعد الاجتماعي على ممارسات المقاومة وخطاباتها. هنا قد يبدو من المعقول التحدث مثلاً عن محكوم فرد شعر بالاستياء إزاء استملاك مقدراته وقاومه عن طريق السرقات الصغيرة أو الغش، أو المحكوم الذي شعر بالغضب إزاء إهانة وجهت له وحلم بالرد عليها، أو الآخر الذي وجد عقلانية حكامه أمراً غير مقبول فحلم بيوتوبيا يصبح فيها الأدنى سيداً، والسيد في أسفل سافلين. ومع هذا، فإن واقع الأمور يقول لنا إن السرقات الصغيرة نفسها قد تحتاج إلى تواطؤ محكومين آخرين قد يكون من شأنهم أن ينظروا إلى الناحية المقابلة، وأن أحلام الرد على إهانة ما سيكون من شأنها أن تتخذ، بالضرورة، شكلاً اجتماعياً يرضي رفاق الحالم ويستفز السادة، وأن رفض ايديولوجية الحاكم الدينية يتطلب ثقافة تحتية تنمو خارج المسرح، ويمكن ضمن إطارها أن يتشكل الرفض ويتمفصل.

إن الفسحات الاجتماعية ذات الاستقلالية النسبية لا توفر، بالضرورة، وسيلة حيادية وسيطة يمكن ضمن سياقها للرفض العملي والخطابي أن ينموا. فهي بوصفها تنتمي إلى مجالات علاقات القوى، يمكنها أن تخدم لإنشاء أنماط المقاومة ولتشكل هذه الأنماط. والحال أن أسلوب إضفاء الطابع الاجتماعي على أمر معين هو نفسه أسلوب قيام أي شعور معين. فإذا كان في وسعنا أن نتصور، بشكل فرضي، شعور غضب غير متمفصل، سنجد أن التعبير اللغوي عن هذا الغضب سوف يفرض بالضرورة شكلاً ممنهجاً. فإذا حدث لهذا الغضب الممفصل ـ الآن ـ أن أضحى قاسماً مشتركاً بين أفراد جماعة من الناس صغيرة، فإنه سيتمنهج أكثر وأكثر بفضل الخبرات المشتركة وعلاقات القوى التي تقوم داخل تلك الجماعة الصغيرة. فإذا حدث له، عندئذ، أن أضحى القاسم المشترك الاجتماعي لدى فئة بأسرها من المحكومين، سيتعين عليه أن يحمل معنىً فعلياً بالنسبة إليهم جميعاً وأن يعكس المعاني الثقافية وتوزع القوى فيما بينهم. وفي هذا التطور الفرضي، من الغضب «الخام» إلى ما يمكننا أن نطلق عليه اسم الاستياء «المطبوخ»، يحدث للمشاعر التي تكون في البداية خصوصية، غير تمثيلية، أو تكون أولاً ذات أثر ضعيف داخل الجماعة، سيتعين الآن تصنيفها وفرض رقابة جماعية عليها. إن تطورنا الفرضي هذا، إذا نظرنا إليه انطلاقاً من وجهة نظر أي مجتمع أو ثقافة، سيتبدّى غير ذي معنى بالطبع. فالغضب، والمذلة والاستيهامات حدث لها دائماً أن اختبرت ضمن إطار ثقافي خلق، جزئياً، عن طريق التواصل خارج المسرح بين المحكومين. وضمن هذا السياق لا يعود ثمة وجود، على الأرجح، لأمور مثل الغضب الخام والإهانة والاستيهام، حتى ولو لم يحدث لها أبداً أن أوصلت إلى الآخر، فإنها صيغت مسبقاً بفعل التاريخ الثقافي لخبرة المرء. والنقطة الأساسية هنا هي أن ثقافة المقاومة التحتية، أو ثقافة الضد السائدة في صفوف المحكومين، تكون بالضرورة من نتاجات عملية التبادل فيما بينهم.

وهنا إذ نتوجّه نحو تفحّص للفسحات (الحيزات) الاجتماعية التي ينمو فيها الخطاب المستتر، سيكون من المفيد لنا أن نبقي العديد من المسائل في ذهننا. وأولها، أن الخطاب المستتر هو نتاج إجتماعي، ومن هنا فهو نتيجة لعلاقات القوى السائدة بين المحكومين. وثانيها، أن الخطاب المستتر، مثله في هذا مثل الثقافة الشعبية، لا يتمتع بأي بعد حقيقي بوصفه تفكيراً صرفاً. إنه لا يوجد إلا إذا مُورس ومُفصل وتجسّد وأُخفي داخل سياق هذه الفسحات الاجتماعية خارج المسرح. وثالثها، أن الفسحات الاجتماعية حيث ينمو الخطاب المستتر، هي نفسها نتاج من نتاجات نمو المقاومة، إنها مواقع يتم اكتسابها ويجري الدفاع عنها بين فكي السلطة(١٨).

مواقع الخطاب المستتر وحوامله: درجات الحرية

«ولهذا السبب يتبدّى الكاباريه بوصفه برلمان الشعب»

[بلزاك، «الفلاحون»]

الفسحات الاجتماعية التي ينمو فيها الخطاب المستتر هي تلك الأماكن التي يحدث فيها للرد الذي لم يُلفظ، والغضب المكتوم، والألسنة المقموعة من جراء استشراء علاقات السيطرة، أن تعثر على تعبيرها القوي والطليق. ويبقى أن الخطاب المستتر سيكون أقل حظراً حين يتوافر شرطان: أولهما، أن يجد الخطاب المستتر تعبيره الفصيح داخل حيّز اجتماعي مصادر تكون فيه الرقابة والسيطرة والقمع التي يمارسها الحاكم أقل قدرة على الوصول؛ وثانيهما، أن يكون هذا الوسط الاجتماعي المصادر، مؤلفاً بكامله من أناس موثوقين يتشاطرون خبرات السيطرة نفسها فيما بينهم. إن الشرط الأول هو الذي يسمح للمحكومين بأن يتحدثوا فيما بينهم بكل حرية، أما الشرط الثاني فهو الذي يضمن لهم أن يكون لديهم، وسط مناخ خضوعهم المشترك، شيء يتحدثون عنه.

بالنسبة إلى أية علاقة سيطرة، ينبغي أن يكون ممكناً تحديد خط متواصل من المواقع الاجتماعية المصطفة تبعاً لمدى ثقل أو تضاؤل رقابة النخب الحاكمة على كل منها. فالأقل عرضة للرقابة، أي المواقع المستقلة، ينبغي أن تكون هي الأماكن التي ينمو فيها الخطاب المستتر. فمثلاً، في الجنوب الأميركي خلال حقبة ما قبل الحرب الأهلية، كانت الرقابة أكثر ظهوراً ووضوحاً في تنظيم حياة العمل - أي الموقع الذي يتم فيه التملك المباشر لعمل العبيد - وفي الأماكن التي يتم فيها التعبير عن احترام السادة وتبجيلهم. كانت الاستقلالية الاجتماعية للعبيد ضئيلة الحجم جداً أمام البيض في البيت الكبير وخلال العمل. ولكن خارج هذا المدى الخاضع للرقابة المباشرة كانت هناك أماكن ذات استقلالية كبرى داخل أحياء العبيد وفي حلقات العائلة والأصدقاء، ما أوجد مكاناً للتعبير في الحكايات الشعبية والألبسة واللغة والغناء والتعابير الدينية. وأكثر بعداً عن مركز الرقابة المكثفة كانت تلك الفسحات الاجتماعية التي تتم مصادرتها، بالفعل، بعيداً عن سيطرة الحكام، وكانت تلك الفسحات هي التي تعتبر، انطلاقاً من هذا، المواقع المميّزة لوجود الخطاب المستتر. وهذه الفسحات كان يمكنها أن تضم الأحواش حيث يمكن أن تناقش وبأمان نسبي كل أنواع الكلام والغناء والحماس الديني، وأحلام الخلاص، وخطط الهروب، ومؤامرات التمرّد، وتكتيكات السرقة وما شابهها. وحول هذا كله يقول العبد السابق هنري تشيتام: «كان هذا الناظر شيطاناً. لم يكن يسمح لنا بأن نتجمع في

الساحة. وفي بعض الأحيان كان من شأنه أن ينام على التلة قالباً إناء الغسيل رأساً على عقب بحيث يصل صوتنا إلى الإناء، فيعرف ما إذا كنا نغني أو نصلي هناك»[١٩].

والحقيقة، أن كلمة **موقع اجتماعي** قد تترك انطباعاً خاطئاً إذا ما نظرنا إليها على أنها تعني، وحسب، مكاناً فعلياً مصادراً. يقيناً، إن بإمكان الموقع أن يكون على هذا النحو فقط. فالعبيد كانوا، بالفعل، يستخدمون الغابات والفسحات الخالية بين الغابات والأحراش والمغاور والوهاد ليجتمعوا أو يتحدثوا إلى بعضهم بعضاً في أمان. وهم كان في وسعهم أيضاً أن يتواطأوا لكي يحولوا موقعاً لم يكن في الأصل آمناً، إلى مكان آمن عبر إخراجه من دائرة المراقبة. وفي الأحياء، خلال الليل، كان بإمكان العبيد أن يعلقوا الأسمال والأغطية لكي يكتموا أصواتهم، وكانوا يتجولون راكعين متنفسين بكتمان هامسين، وكانوا يضعون مراقباً لكي يضمن لهم انعزالهم عن أعين السلطة. ومع هذا فإن خلق موقع آمن ينمو فيه الخطاب المستتر، قد لا يتطلب وجود أية مسافة فعلية تفصل المحكوم عن الحاكم، بالنظر إلى أن الترميز اللغوي واللهجات والإشارات الجسدية ـ التي تبدو فارغة المعنى بالنسبة إلى السيدات والسادة ـ كان يمكن استخدامها أيضاً لخلق ذلك الخطاب المستتر[٢٠].

إذا كان المكان الاجتماعي المميز لبروز الخطاب العلني، يمكن العثور عليه في التجمعات العلنية التي يتحلق فيها المحكومون المستدعون في سبيل ذلك من قبل النخب الحاكمة، يتبع ذلك أن المكان الاجتماعي المميز لبروز الخطاب المستتر يقوم في الاجتماعات السرية غير المسموح بها وغير الخاضعة للرقابة، التي تجمع بين المحكومين. وعلى هذا النحو، وكما لاحظنا آنفاً، يفسّر لنا كريستوفر هيل كيف أن «هرطقة» جماعة لولاردي قد نمت في مناطق الرعي والغابات والأراضي البور، والمناطق الخفية، حيث كان من الصعب على رقابة الكنيسة ورجال الإقطاع أن تتسلل إلى هناك[٢١]. وبعد ذلك بثلاثة قرون يجيىء أ.ب. طومسون ليتحدث بالطريقة نفسها عن هرطقة دينية أخرى في انكلترا التي كانت قد تغيّرت كثيراً: «كان الريف محكوماً من قبل النبلاء، والمدن محكومة من قبل النقابات والمنغلقات الحرفية الفاسدة؛ أما الأمّة فكانت محكومة من قبل أكثر المنغلقات فساداً؛ غير أن الكنيسة والحانة والمنزل كانت جميعها أماكن تخص الشعب الهرطوقي. وهكذا كان ثمة في مناطق العبادة مكان لقيام حياة ثقافية حرة ولممارسة شتى التجارب الديموقراطية»[٢٢]. إن الفسحات الاجتماعية غير الخاضعة للرقابة، والتي كانت تغذي الانشقاقات، لم تعد بالنسبة إلى الطبقة العاملة التي يتحدث عنها طومسون، تلك الأراضي البور غير المأهولة التي كانت تنمو فيها جماعة لولاردي.

المتمردون الجدد صار بالإمكان العثور عليهم في البيوت وفي تلك الأماكن العامة مثل الحانات والكنائس التي كان في وسع الطبقة العاملة أن تعتبرها خاصة بها.

في الحضارة الأوروبية من المعروف أن الحانة والبار والفندق والكاباريه ومكان تناول البيرة ومعصرة «الجن» كانت تعتبر بالنسبة إلى السلطات العلمانية كما بالنسبة إلى الكنيسة أماكن تسرب الأفكار التحريضية الهدّامة. هنا كانت الطبقات المحكومة تجتمع خارج المسرح وخارج العمل في مناخ من الحرية يشجعه تناول الكحول. وهنا كان المكان مميزاً من أجل نقل وإيصال الثقافة الشعبية ـ المتجسّدة في الألعاب والأغاني وضروب المراهنة والتلفظ بعبارات الكفر واستشراء الفوضى ـ والتي كانت، عادة، على تناقض مع الثقافة الرسميّة. ويكتب بيتر بوركي في هذا المجال قائلاً: إن أهمية الحانة كمركز لتطوّر وانتشار الثقافة الشعبية الإنكليزية بين ١٥٠٠ و١٨٠٠ ليست بحاجة إلى أي تأكيد. ويذهب مؤرخ الأديان إلى أبعد من هذا حين يتحدث عن المنافسة التي قامت في القرن التاسع عشر بين الكنيسة والحانة[٢٣].

إن أهمية الحانة أو ما يماثلها كموقع يبرز فيها الخطاب المعادي للهيمنة، لا تكمن في كونه يوفر فرصة للشرب يطلق حرية الكلام، أو في كونه يقف بعيداً في معزل عن الرقابة، بقدر ما تكمن في أن الحانة كانت تمثل نقطة التجمع الأساسية للقاءات غير المسموح بها والتي تجمع الجيران والعمال من أبناء الطبقات الدنيا. والحانة، إلى جانب السوق، التي كانت على الدوام أكثر اتساعاً وتوفيراً للسرية، كانت الشيء الأقرب إلى فكرة اجتماع المحكومين المتجاورين. كما أن نمو دور القهوة والنوادي خلال القرن الثامن عشر، قد خلق حيّزاً اجتماعياً مشابهاً للطبقة الوسطى النامية، وساعد على نمو ثقافة طبقة وسطى متمايزة، تاركاً الحانات والكاباريهات وقفاً، تقريباً، على الطبقات العاملة. وفي هذا المعنى كان كل موقع، وبحسب الموقع الاجتماعي لمرتاديه، ينتج ثقافة متمايزة ونمطاً معيناً من الخطاب. وفي مجال بحثهما الشامل في مثل هذا التطور للثقافات الطبقية، يخلص بيتر ستاليبراس وآلون وايت إلى الاستنتاج بأن:

«أنماط الخطاب تنتظم عبر أشكال من التجمعات المنغلقة التي تنتج في داخلها. فالحانات ودور القهوة والكنائس والمحاكم والمكتبات وغرف الاستقبال في الدور الريفية: كل مكان من أماكن التجمع هذه يتبدّى كموقع مختلف لاستشراء الخطاب المتبادل، ويتطلب بالتالي تصرفات وأخلاقيات مختلفة. ومن هنا القول بأن الحيّز الذي ينتشر فيه الخطاب، لا يمكنه أن يكون على الإطلاق مستقلاً عن المكانة الاجتماعية، بحيث إن تشكل أنواع جديدة من الخطاب يكون بالإمكان تتبعه على خطى انبثاق مواقع جديدة

للخطاب العام، وتحول المواقع القديمة. ومن هنا يبدو واضحاً، وإلى حد بعيد، أن تاريخ الصراع السياسي هو هو تاريخ المحاولات التي تتم من أجل السيطرة على المواقع الهامة للتجمع وعلى الفسحات التي يسود فيها الخطاب»[٢٤].

بالنسبة لأوروبا القرون الوسطى، بحسب نظرية باختين التي باتت تحوز اليوم على شهرة واسعة، كانت ساحة السوق الموقع المتميز لسيادة الخطاب المعادي للهيمنة، كما كان الكرنفال الشكل التعبيري الأكثر صخباً لذلك الخطاب. فقط في ساحة السوق كان الجمهور يتجمع، بشكل عفوي ضمن حدود معينة، من دون احتفالية تفرض من فوق. هنا، تعمل السرية التي تحيط بالجمهور، إضافة إلى عمليات البيع والشراء التي تضع الناس على قدم المساواة، تعمل على تعيين ساحة السوق بوصفها الحيّز الذي لا يكون فيه أي وجود للطقوس وضروب التبجيل المطلوبة في حضرة اللوردات ورجال الدين. هنا يتوقف فعل التميز. ويرى باختين أن هذا المناخ كان هو الذي يشجّع سيادة أنماط الخطاب المستبعدة عادة خارج عالم التراتبية واللباقة الاجتماعية: ومن هذه الأنماط السخرية، والهزء، والتلفظ بعبارات الكفر والعبارات المبتذلة والكلام الوسخ وما إلى ذلك. بالنسبة إلى باختين، كان المتاح في ساحة السوق ـ وخاصة خلال الكرنفال ـ طرد الجمهرة الضخمة من القيم الرسمية. فهنا كانت ضروب التقوى والتواضع وإبداء التبجيل وآيات العبودية والجدية والمواقف المتخذة[٢٥] عادة على المسرح الاجتماعي، كانت كلها تستبدل بأنماط من الخطاب والتصرف لا يمكن أن تكون متاحة في أية مواقع أخرى.

أما الأسباب التي تجعلنا قادرين على التقاء الصيغ المتطرفة للخطاب المستتر في الحانات والكاباريهات وساحات السوق وخلال الكرنفال وفي عتمة الليل، فإنها تعلمنا الكثير. فالثقافة التحتية الانشقاقية «تستثمر النقاط الأكثر ضعفاً في الحلقة الاجتماعية»[٢٦]. وهكذا نجد كيف أن الطبقة العاملة البولندية خلال الفترة السابقة على اضطرابات بوزنان في العام ١٩٥٦، كانت تستخدم على شكل نقاط ضعيفة، كل تلك المواقع التي كان يمكن فيها للتسرية عن هموم الذات أن تنطلق على عواهنها. وكما يفسّر لنا لورانس غودوين فإن «السجالات التنظيمية في الـ Cegielski [السكك الحديدية] كانت تتم في أماكن بعيدة عن رقابة النظار ـ في القطارات والباصات بعد انتهاء العمل، في أماكن بعيدة داخل المنشأة، عند استراحات تناول الفطور، وفي الحمامات ذات المياه الباردة والمغلقة، التي كانت هي في حد ذاتها مكاناً يشكو العمال من قسوته... بيد أن هذه الفسحات لم تكن هدية من السماء، بل كانت أماكن خلقها لأنفسهم أناس حاربوا طويلاً في سبيل خلقها»[٢٧]. ومن هنا فإن التفكير بالخطاب

المضاد للهيمنة بوصفه مكاناً يشغل تقريباً الحيز الاجتماعي الذي يتركه الحكم خالياً، معناه نسيان الصراع الذي لا يمكن لمثل هذه المواقع أن تُبنى وأن تُكتَسَبْ وأن يُدافَع عنها وتتوافر إلا بفضله.

إن صياغة الخطابات المستترة لا ترتبط فقط بمسألة خلق مواقع حقيقية بعيدة عن الرقابة نسبياً، وخلق وقت حر يمكن من شغل تلك الأماكن، بل ترتبط كذلك بنوعية القوى البشرية النشيطة التي تخلق تلك الأماكن وتخفيها عن الأنظار. فالقوى البشرية ينبغي أن تكون، عادة، هامشية هامشية الأماكن التي تتجمع فيها. وبما أن ما يعتبر هامشياً من الناحية الاجتماعية، يتعلق إلى حد بعيد بالتعريفات الثقافية، نفترض أن القوى البشرية سوف تكون متنوعة تبعاً لثقافاتها وللوقت الإضافي الذي يتاح لها للتحرك. فمثلاً، في بدايات أوروبا الحديثة، يتبدّى لنا أن حاملي الثقافة الفولوكلورية [الشعبية] كانوا يلعبون دوراً أساسياً في تطوير مواضيع الكرنفالات التحريضية. ويمكننا أن نقول في هذا الإطار إن الممثلين والبهلوانات والمهرجين والحواة والمنجمين وكافة أنواع العاملين في هذه المجالات، كانوا يكسبون عيشهم على هذه الشاكلة. أما الدوارين الآخرين في الكرنفال مثل العمال المياومين والحرفيين والسقائين والحمالين وصانعي الأحذية وصغار التجار والمداوين و«فناني صناعة الأسنان» ـ لئن كانوا أقل حركة ونشاطاً في مجال صياغة ثقافة تحتية انشقاقية، فإنهم كانوا يمثلون عنصراً هاماً في مجال المساعدة على انتشار تلك الثقافة. وبما أن القسم الأكبر من فعل المقاومة في وجه ثقافة الهيمنة كان يتخذ شكل هرطقة دينية وانحرافات عن الأرثوذكسية، فإن الدور الذي كان ماكس فيبر قد أسبغه على من أطلق عليهم اسم «الانتلجنسيا المنبوذة» لا يتعين علينا أن نمرّ عليه مرور الكرام. وفي هذا الإطار قد يكون علينا أن نذكر بعض أنواع صغار رجال الدين والأنبياء المزيفين، والحجاج، والطوائف الهامشية، وسلك الزهاد، وجماعات المتسولين وما شابهها. إن المسافة التي يقفونها ـ وهي مسافة نقدية ـ بعيداً عن القيم المهيمنة تنبع، كما يلاحظ فيبر، من مهاراتهم ومن هامشيتهم: «إن الجماعات التي تقف عند أسفل السلم، أو خارج التراتبية الاجتماعية، تقف، إلى حد ما، عند نقطة أرخميدية بالنسبة إلى المواثيق الاجتماعية، وذلك ـ وفي الآن عينه ـ في مجال المنظومة الخارجية، وفي مجال الآراء المشتركة. فبما أن هذه الجماعات ليست ملزمة بالتزام المواثيق الاجتماعية، فإنها تتبدّى قادرة على اتخاذ موقف خاص بها وجديد، إزاء معنى الكون»[٢٨].

هنا، إذا تعمدنا أن نتراجع بخفة بعيداً عن جماعات معينة تعيش وسط بيئة ثقافية خاصة، قد يمكننا أن نقول شيئاً أكثر عمومية حول القوى الرئيسية الحاملة للخطاب

المستتر. والمسألة ليست في الحقيقة مجرد مسألة خروج تلك القوى عن سياق العادية، ولا مسألة موقعها الاجتماعي المنخفض. فالحقيقة أن تلك القوى تبدو ميالة لاتباع اتجاهات ومسالك هي التي تشجع حركيتها الجسدية. فهي بوصفها قوى مرتحلة على الدوام، غالباً ما تخدم كروابط ثقافية وكروابط اجتماعية بين الجماعات المحكومة في الوقت الذي تبقى هي نفسها، أقل ترسخاً من الناحية الاجتماعية، وبالتالي أكثر استقلالية. وفي حالة الروابط المهنية أو الطوائف، قد يكون لها، أيضاً، وجود انغلاقي على الذات يوفّر لها عزلتها الاجتماعية الخاصة بها والتي تجعلها بعيدة عن السيطرة المباشرة. وأخيراً، نجد أن العديد من هذه الجماعات يرتبط، مباشرة، برعاية جمهور الطبقة الدنيا الذي يوفر لها معيشتها. إن رجل الدين الفقير الذي يتوجب عليه أن يعتمد على الإحسان الشعبي للحصول على رزقه، والمهرج الذي يتوقع من جمهوره أن يطعمه ويساهم في معيشته ولو مساهمة ضئيلة، يكونان قادرين على إيصال رسالة ثقافية معينة لا تكون متناقضة، بالطبع، مع الرسالة التي يحملها جمهورهما[٢٩].

الرقابة الاجتماعية والمراقبة من أعلى: تفادي الخطاب المستتر

إن الدليل الأكثر صلابة على الأهمية الحيوية للدور الذي تلعبه المواقع الاجتماعية المستقلة في عملية توليد خطاب مستتر، تكمن في ضخامة الجهد الذي تبذله الجماعات المسيطرة من أجل إزالة مثل هذه المواقع أو السيطرة عليها. ففي أوروبا، ومنذ القرن الخامس عشر حتى القرن السابع عشر، كانت السلطات الدينية والدنيوية معاً متفهمتين للخطر الذي قد يمثله وجود مواقع مستقلة تسود فيها ثقافة الشعب الانشقاقية. ولا يتبدّى هذا الأمر واضحاً أكثر من وضوحه في الصراعات الثقافية التي سبقت الحرب الفلاحية الألمانية عشية الإصلاح. وفي هذا الإطار يتبدّى لنا تحليل ليونيل روتكروغ للصراع حول موقع للحج بالترابط مع قضية «قارع الطبل في نيكلاسهاوزن»، مدهشاً[٣٠]. فالرؤيا التنبئية التي كان يحملها قارع الطبل الشاب في العام ١٤٧٦، كانت تحتوي على موضوعات شكلت في حد ذاتها جزءاً وقطاعاً من تقاليد انشقاقية دينية غورية. وكانت تلك التقاليد تنص على أن تضحية المسيح قد افتدت النوع البشري كله ـ بما فيه الرقيق ـ وخلصته من العبودية، وأن الحصول على الخلاص أمر وزّع سواسية وبشكل ديموقراطي بين الخلق. يومها تمكّنت الكنيسة التي تحرك فيها بوهايم، قارع الطبل، للتنديد بلا جدوى رجال الدين (وخاصة في مجال بيعهم لصكوك الغفران) وللمناداة بعزل البابا، تمكنت تلك الكنيسة من اجتذاب قطاعات كبيرة من الجماهير التي باتت تشكل، انطلاقاً من ذلك، خطراً حقيقياً. بعد ذلك، وإثر مناوشات تمكن خلالها حاملو الأسهم السويسريون

من العامة، من إلحاق الهزيمة بنخبة جنود النبلاء البورغنديين، ثم أسر بوهايم وإعدامه بتهمة التمرد والهرطقة. بالنسبة إلى موضوعنا هنا، ثمة في الحقيقة مسألتان تتعلقان بتلك الأحداث وبما نتج عنها، تبدوان لنا دالتين. أولاهما، أن كنيسة نيكلامسهاوزن، التي لم تكن لها أية أهمية قبل ذلك، أضحت مكان حج وحيّزاً لسيادة خطاب تحريضي، فقط انطلاقاً من الجواب الشعبي الذي ساير النبوءة التي جاءت على لسان قارع الطبل. وهذا الموقع المستقل الذي ظهر فيه الخطاب المستتر، كان موقعاً اجتماعياً تمّ إنشاؤه، ولم يوجد هكذا اعتباطاً. وثانيتهما، أنه منذ اللحظة التي ساد فيها الخطر واتضح، لم تأل السلطات جهداً من أجل إزالة مكمن الانشقاق ذاك. فالكنيسة أزيلت عن بكرة أبيها، ورماد بوهايم رمي في نهر تاوبر، والقرابين التي وضعت عند المزار أحرقت ودمرت، في الوقت الذي تمّت مصادرة النصب والتماثيل التي صنعت لتكريم «النبي»، كما تم منع الحج إلى الموقع حتى بعد أن صار أرضاً خواء. وفي الوقت نفسه عمد مطران فورتسبرغ إلى شن هجمة ثقافية للتصدّي للمشاعر المعادية لرجال الدين، وأوصى على كتابة أشعار تندد ببوهايم وتسيء إلى سمعته، وتسم «المتمردين» بأنهم شياطين استجابوا لنداء الشيطان الأكبر. وأنه لمن العسير علينا أن نتصور جهداً أكثر طموحاً يهدف، وفي الوقت نفسه، إلى محو موقع خطاب تحريضي، وإلى محو آثار ذلك التحريض من ذاكرة الناس وثقافتهم الشعبية الشفهية.

والحال أن استمرارية الهرطقات الشعبية التحريضية في الوجود، وعداء السلطات المدنية والدينية لحاملي تلك الهرطقات وللمواقع التي نمت فيها، يتبدّى واضحاً من خلال حديث دايفيد سابيان عن حياة هانز كايل في ألمانيا اللوثرية، بعد ذلك بأقل من قرنين من الزمن، أي مباشرة بعد حرب الثلاثين عاماً(٣١). فعلى خلفية مليئة بالجماعات السابلة، وبالطاعون، وبانتزاع الضرائب من الناس عنوة يتلقى كايل إشارة من الله ورسالة من الملاك. ويتبدّى له أن عناقيد العنب في كرمته صارت تدمى وهي تقطف. ويهبط الملاك ليتوعد بعقاب جماعي يطال الناس بسبب المساوىء التي يقترفونها. أما الخطايا التي يتوعد الملاك بمعاقبتها فتكون، بشكل خاص، عبارة عن انتزاع النبلاء للعمل وللحبوب من المزارعين عنوة، وحصول كبار رجال الدين على «تبرعات» الناس الإلزامية، وإخفاق النخب غير المجدية والبخيلة في الحفاظ على التعاليم الإلهية واتباعها. ضمن إطار الكلام الديني كان من الواضح أن الله يعتبر السلطات مسؤولة عن معاناة الناس خلال الحرب، وينوي الآن خفض شأن هذه السلطات. هنا مرة أخرى، وكما هو الحال بالنسبة لقارع الطبل في نيكلامسهاوزن، يتضح لنا أن محتوى النبوءة لا يمكنه أن يتبدّى جديداً أو

مفاجئاً؛ بل كان وارداً بصورته في الحكايات المتواترة وفي حكايات المعجزات والتقاليد الشعبية التوراتية. أما الخطر المتبدّى من خلال الرسالة التي يتلقاها هانز كايل من لدن الله، فيكمن في أن الفلاحين ينظرون إلى تلك الرسالة إنما هي إشارة تحضهم على مقاومة دفع الضرائب. وفي الوقت الذي راحت حكايات المعجزات تتواتر في طول المنطقة وعرضها بفضل المناشير حديثة الطباعة، وبفضل الأشعار الشعبية المتحدثة عن أفعال هانز كايل، استشعرت السلطات خطر قيام تمرد عام ضد دفع الضرائب. أما الخطوات التي اتخذتها السلطات من أجل الحيلولة دون انتشار الحكايات والأقاويل الشعبية، فتبدو لنا في هذا الإطار ذات دلالة: من فورها صادرت السلطات المناشير المحدثة عن المعجزة، واعتقلت الطباعين والمغنين والعمال الجوالين الذين كانوا يوزّعون المناشير. وجرى اعتقال كل شخص يقبض عليه وهو يتحدث عن ذلك الموضوع، ولاسيما في الأسواق والحانات، وتمّ استجوابه. إن ما لدينا هنا إنما هو محاولة ممنهجة قامت بها السلطات من أجل التشديد على الحلقات المستقلة التي يسود فيها الخطاب الشعبي، ومن أجل حرمان هذه الحكاية الهرطوقية من أي موقع اجتماعي يمكنها فيه أن تروى ويعاد تفسيرها بأمان.

والحقيقة أنه ما كان من شأننا أن نعرف شيئاً عن تلك الأحداث لولا أنها تمكنت من أن تلفت نظر السلطات الرسمية وتؤدي إلى استشراء موجة من القمع. إنها حفظت ووصلت إلى الأرشيفات، إن جاز لنا القول، بفضل ذلك. لقد تبدّى واضحاً أن كل نبوءة تطلق ضمن إطار الحدود المصادرة للحيّز الذي ينبثق فيه الخطاب المستتر، إنما تشكل خطراً مباشراً على أصحاب السلطة. ومع هذا، فإننا هنا في إزاء ذلك النوع من القمع الذي يلقي أضواء كاشفة تمكننا من رؤية المنظومة الدائرية التي يتحرك الخطاب المستتر فيها. فبالنسبة إلى وسط أوروبا في القرن السابع عشر، كانت تلك المنظومة تضم، لا أكثر ولا أقل من، منتجي الثقافة الشعبية وحامليها ومستهلكيها، إضافة إلى الطرقات التي يرتحلون عبرها والمواقع التي يحتلونها أو يعبرونها. أضف إلى هذا أن أهمية الثقافة الشعبية وعناصرها الاجتماعية، لا يمكن اعتبارها ذات أهمية متحفيّة بحت في مجال دراسة أوروبا الاقطاعية وبدايات أوروبا المعاصرة، إن أكثر من دارس لتاريخ الطبقة العاملة المعاصرة، اقترح أن العديد من دوائر الثقافة الشعبية، قد تم تدميره عن قصد واع عند نهايات القرن التاسع عشر، مع كل ما نتج عن ذلك من آثار انطبعت على عملية إخضاع البروليتاريا وتدجينها الثقافي[٣٢].

لقد كان مالكو العبيد في الهند الغربية وأميركا الشمالية يبذلون الجهد الأكبر من أجل الحيلولة دون إقامة المواقع التي يمكن للخطاب المستتر أن يولد فيها ويتم تقاسمه.

يقيناً أنهم كانوا يجدون عوناً كبيراً لهم في واقع أن تابعيهم إنما كانوا مجرد أقوام جمعوا حديثاً ويعيشون تمزقاتهم بفعل انتزاعهم من أي سياق أليف للعمل الاجتماعي[٣٣]. مهما يكن فإن مالكي المزارع كانوا، في سبيل التقليل من حدة التواصل بين التابعين، يفضلون جعل قوة العمل لديهم مؤلفة من أناس ذوي تنوّع إثني ولغوي شديد الاتساع[٣٤]. وحين كانت لهجة من اللهجات الخاصة تتطور بحيث يمكن فهمها من قبل عدد كبير من المزارعين، كان يطلب من الأرقاء أن يكتفوا بالحديث، خلال العمل، باللغة الإنكليزية وحدها بحيث يمكن فهم كل ما يقولونه. أما تجمعات أيام الآحاد والعطل، التي كان المزارعون ينظرون إليها بأنها مواقع يمكن فيها التعبير عن الاحتجاج، فكانت شديدة الانحصار، كما كانت تبذل جهودٌ كبيرة من أجل العمل على ضمان أن مثل تلك التجمعات سيكون من النادر لها أن تضم عبيداً يأتون من مزارع عديدة. أما الاستخدام المعتاد للمخبرين المندسين في أوساط العبيد، فكان يساهم مساهمة إضافية في منع قيام مواقع آمنة لانتشار الخطاب المستتر. وأخيراً، من أجل إحداث شرخ في التجمعات الليلية السرية التي يقيمها العبيد، كان المالكون ينظمون دوريات ـ دوريات الرعب ـ المزودة بكلاب تتولى مطاردة، والقبض على، ومعاقبة، أي عبد يوجد في أماكن غير مسموح له بأن يكون فيها.

لقد كانت كل تلك الإجراءات جزءاً من مشروع طوباوي يائس (هو مشروع السادة بالتأكيد) يرمي إلى إزالة أي، وكل، محاولة للتواصل بين الأرقاء. بيد أن مثل تلك التطلعات كانت غير ممكنة التحقق، مبدئياً، لسبب بسيط يكمن في أن طبيعة العمل نفسها كانت تتطلب تواصلاً سهلاً بين العبيد. بمعنى أنه مهما كانت المراقبة شديدة وقاسية، فإنها أبداً لم تتمكن من الحيلولة دون التطور السريع للرموز اللغوية التي كان من العسير التسلل من الخارج إلى داخلها، ودون تطور ثقافة عبيد شعبية تقوم على أساس الهزء والسخرية، ودون قيام رؤى دينية مستقلة تشدّد على مفاهيم الخلاص، ودون قيام أنواع التحريض والتخريب، هذا إذا استنكفنا عن ذكر الجماعات التي تشكل بكل حرية في أعلى التلال.

هنا يتعين علينا أن نشير إلى أن الإحباط المحتم لمثل تلك المخططات ليس هو ما يعني الموضوع الذي نخوض فيه بشكل مباشر، بل ما يعنيه هو الجهد، والتطلع الرامي إلى تفتيت المحكومين عبر نقل أو التسلل إلى داخل أي مجال مستقل لقيام أي تواصل. وهذا التطلع نلتقي به أكثر وأكثر، حتى داخل المؤسسات التطوعية التي تسعى إلى ترسيخ الامتثال والولاء في أوساط أعضائها. وكما قال لويس كوزر، فإن التحليل الدقيق لمثل

تلك المؤسسات «المتشددة»، مثل اليسوعيين وسلك الرهبان، والطوائف السياسية، وبيروقراطيات البلاط التي تستخدم المخصيين والجنود المرتزقة، أو الجماعات الطوباوية التي تكشف عن قواعد اجتماعية تحول دون تطور أية ولاءات أو خطابات في صفوف المحكومين قد يكون من شأنها أن تتنافس مع غاياتها القائمة على أساس السيطرة[٣٥]. والحال أن مثل تلك القواعد، لكي تحقق غاياتها، قد يكون من شأنها أن تدفع التابعين لكي يكونوا على تبعية تامة إزاء رؤسائهم، ومعزولين عملياً عن بعضهم بعضاً، وخاضعين بشكل أو بآخر لرقابة دائمة.

إن التقاليد الامبريالية القائمة على أساس جمع الطواقم الإدارية من بين صفوف الجماعات الهامشية، كانت تستهدف، بالتحديد، خلق إطار متدرب منعزل عن الشعب وتابع كلياً للحكام الذين يؤمنون له وضعيته. وفي حالة العزّاب والمخصيين كان من الواضح أن المنظومة تستبعد، مبدئياً، وجود أية ولاءات عائلية تنافس الولاء إزاء الحاكم. والتابعون المختارون على هذا النحو، يصار، خلال تدريبهم الذي غالباً ما يبدأ حين يكونون صغار السن، إلى إبقائهم باستمرار معزولين قدر الإمكان عن السكان المدنيين. وعلى عكس ما هو الحال بالنسبة إلى الأرقاء والعبيد، نلاحظ أن الخدمة التي تقوم بها الطواقم التابعة للنخبة هذه، تتطلب درجة قصوى من المبادرة، والولاء الفعال والتعاون التي تتطلب بدورها روابط أفقية وتدريباً يؤمّن وجود اندفاعة روحية كبيرة لدى أفراد الطاقم. وحتى هنا، على أي حال، نلاحظ أن الإجراءات المهيلكة، تشتغل من أجل تقليل احتمال قيام أية أهداف تتناقض مع الأهداف الرسمية. والحال أن الأكثر استمرارية بين جماعات القرن التاسع عشر الطوباوية في الولايات المتحدة كانت تلك التي تلحّ على العزوبية كما على العلاقة الغرامية الحرة بين أفراد الجماعة. ونلاحظ أن كلاً من الاختيارين كان يحول دون تطوّر ازدواجية حافلة بالمخاطر، ودون قيام روابط عائلية قد يكون من شأنها أن تؤدي إلى انخلاق مراكز ولاء أخرى. وكما يقول كوزر فإن «إلغاء الحياة العائلية قد جعل من الممكن ضمان أن يتصرف الأفراد على الدوام تبعاً لما تطلبه منهم أدوارهم العامة؛ أي أن يتخلوا عن حقهم في أن تكون لهم حياة خاصة وحميمة»[٣٦]. فإذا نقلنا مسألة إلغاء العائلية إلى حيّز المصطلحات التي نستخدمها، سيتبين لنا أن هذا العمل إنما كان عبارة عن جهد يهدف إلى جعل ما يجري على المسرح، أي الخطاب العلني، يستهلك الحياة الاجتماعية بأسرها. والحال أن الوصول إلى هذا كان يتطلب بدوره، نمطاً متكاملاً من المراقبة التي تستهدف الالتفاف على وجود أي خطاب هدّام. فعلى سبيل المثال كانت طوائف «الشاكرز» تمتلك أبراج مراقبة، وثقوباً

كاشفة، كما كانت تلجأ إلى صنوف الضغط الاجتماعي للحصول على الاعترافات العلنية كجزء من برنامج المراقبة الذي تنفذه. بمعنى أن الجماعات ذات السمة الطوعية والقائمة على أساس رغبة المرء الحرة في الانتماء إليها، كانت تتطلع إلى تحقيق سيطرة تامة على أفرادها ـ وهو تطلع كان يتجلى من خلال إجراءاتها الساعية إلى إلغاء كل تلك الحيزات الصغيرة والمستقلة، وكل تلك الروابط الاجتماعية التي قد يكون من شأن خطاب مستتر محظور وغير مرغوب فيه، أن يولد وينمو فيها.

الرقابة الاجتماعية والمراقبة من أسفل: الدفاع عن الخطاب المستتر

إذا كان منطق نمط السيطرة يقوم على أساس الجمع بين التفتيت التام للتابعين وبين مراقبتهم بشكل دائم، فإن هذا المنطق يصطدم عادة بمقاومة مقابلة تجابهه من أسفل. فالمحكومون، وفي كل مكان، يفهمون بشكل ضمني أنه إذا حدث لمنطق السيطرة أن ساد، فإن الأمر سيصبح ذا سمة تشبه السمة المرتبطة بالحروب الهوبسية، حروب الكل ضد الكل. فالاستراتيجيات الفردية التي تتطلع إلى التقدم تعتبر إغواء دائماً يجابه أفراد الجماعات المحكومة. والحال أن النخب الحاكمة إنما تشجع، جزئياً عمليات الانشقاق المعياري والعملي، عبر دعوتها الجمهور إلى إبداء ضروب الإذعان التي تعكس سلطتها عليه. وعن طريق مثل هذه الوسائل أيضاً تخلق النخب الأفراد الموالين والموثوق فيهم والمخبرين الذين يمكنها أن تعتمد عليهم من أجل مراقبة المواقع التي يمكن للخطاب المستتر أن يولد فيها. وبشكل اعتيادي من المعروف أن مجرد وجود شخص مجهول أو مُوالٍ مشبوه في صفوف المحكومين يكفي في حدّ ذاته لجعل الموقع يفقد سمعته ومكانته كمكان يمكن أن ينمو فيه الخطاب المستتر.

إن أفراد جماعة منشقة ذات ثقافة تحتية تقوم في أوساط المحكومين بإمكانهم أن يعملوا بشكل رسمي على تعزيز درجة عليا من التلاؤم مع المعايير التي تخرق النظم المسيطرة. ولعلّ مثالاً ذا دلالة في هذا المجال هو ذاك الذي يمكن استخلاصه من البحث الاجتماعي ـ اللغوي حول اللهجة المستخدمة في انكلترا، والذي يمكنه أن يساعدنا على فهم العملية بأسرها(٣٧).

في هذا المجال، نلاحظ أن أنماط الكلام التي يلجأ إليها رجال ونساء الطبقة العاملة، ترينا أن النساء يستخدمن لهجة هي أدنى من اللهجة التي يستخدمها الرجال، إلى اللهجة الانكليزية المعيارية (اللهجة المهيمنة). ويعزى الفارق إلى واقع أن رجال الطبقة العاملة هم على الدوام أكثر وأوثق انخراطاً في ثقافة تحتية عمالية تسعى إلى إيجاد سبل

للمساواة من النساء اللواتي، على العكس من هذا، يكن عادة أكثر اهتماماً بتفادي أنماط الكلام (مثل استخدام النفي المزدوج) التي تستقبحها الثقافة المسيطرة. ولعل الشيء الأكثر تشخيصاً بالنسبة إلى الغاية التي نرتجيها هنا، هو أن النساء يعتقدن، عادة، أنهن في كلامهن يستخدمن أشكالاً من الكلام أكثر معيارية من الأشكال التي يستخدمنها بالفعل، بينما يعتقد الرجال أن كلامهم أكثر ابتعاداً عن الاستخدامات المعيارية مما هو بالفعل. أما واقع أن الرجال يتطلعون، بمعنى من المعاني، لاستخدام أنماط كلام الطبقة العاملة بأكثر مما يفعلون في الحقيقة، فإنما هو واقع يشهد على الهيبة العلنية التي يحاول أبناء الطبقة العاملة أن يقيموها لأنفسهم فيما بينهم. ففي مواجهة الضغوط التي تتأتى عن طريق استخدام لهجات رؤسائهم وفي مواجهة عملية التنميط المعيارية التي يعززها النظام الدراسي والبرامج الإذاعية والمتلفزة، عرفت ثقافة الطبقة العاملة كيف تطوّر أساليب المعاقبة الخاصة بها التي تثبط عزيمة كل من يحاول، من بين أبنائها، أن ينحرف عن التضامن اللغوي. وبما أن إنكليزية الطبقة العاملة، والانكليزية المعيارية قادرتان معاً على التلاؤم مع الرغبة في توصيل أغلب الأفكار، فإن اللهجة تشتغل هنا كنوع من الخطاب المعنوي المعبّر علناً عن إحساس بالهوية والانتماء بين أفراد الطبقة العاملة في مواجهة الطبقات الوسطى والعليا. وفي هذا الإطار تكون أية خيانة تبدر إزاء لهجة الطبقة العاملة، إشارة إلى انشقاق أكثر عمومية من أن يكون مجرد انشقاق لغوي.

ترى كيف يمكن لثقافة تحتية خاصة بالمحكومين وتكون، بالتحديد تقريباً، أقل قوة من الناحية الاجتماعية من ثقافة المسيطرين، كيف يمكن لها أن تصل إلى تحقيق مستوىً عالٍ من الامتثال؟ يقيناً أن الجواب يكمن في الحوافز والعقوبات الاجتماعية التي يمكن أن تكافىء أو تعاقب الأفراد الذين يحافظون على المعايير أو الآخرين الذين ينحرفون عنها. ويتعين على تلك العقوبات، على أقل تقدير، أن تحيّد الضغوطات الآتية من أعلى، إذا كان يمكن لثقافة المحكومين التحتية أن تكون ذات وزن ما. هنا يكمن الواقع الاجتماعي الحيوي في أن العبيد والأرقاء والمنبوذين وعدداً كبيراً من أبناء الطبقة العاملة، قد عاشوا تاريخياً معظم أيامهم في دواخل بيوتهم وفي بيئات تقع خارج نطاق مراقبة النخب. وحتى في العمل، شرط ألاّ يكون عملهم إفرادياً، نراهم خاضعين لمراقبة رفاقهم العمال أكثر منهم خاضعين لمراقبة الرؤساء. في هذا الإطار نلاحظ كيف أن الجماعات المحكومة تسير دورياتها الخاصة في تلك الحرب الثقافية، مؤشرة بالبنان إلى أي فرد يخرج عن إطار الجماعة، أو ينكر أصوله، أو يتبدّى راغباً في التفرّد، أو يحاول التقرّب إلى النخب. إن العقوبات التي تمارس ضد هذا النوع من الأفراد قد تتراوح بين مجرد تصرفات تعبّر عن

الاستنكار، وبين ابتعاد كلي عنه، وصولاً ـ بالطبع ـ إلى استخدام عمليات التخويف والعنف الجسدي ضده.

إن ما يُقاوَم عن طريق الضغط لإرجاع الجماعة المحكومة إلى مستوى الامتثال فيما بينها، لا يكون مجرد تصرفات لفظية، بل كذلك سلسلة عريضة من الممارسات التي تضرّ بالمصالح الجماعية للمحكومين حسبما يرتأونها هم أنفسهم. ويروي لنا خوان مارتينيز ـ آلييه، في مجال حديثه عن عمال الزراعة في عهد فرانكو في إسبانيا، أن مفهوم **الاتحاد** إنما كان يعبّر عن مثل أعلى من التضامن[٣٨]. وكما هو حال لهجة الطبقة العاملة التي سبق أن تحدثنا عنها أعلاه، فإن ذلك المثل الأعلى لم يصر إلى اتباعه دائماً بصلابة وقوة ـ بالنظر إلى إغراءات شرخه ـ ومع هذا فإنه كان يمارس تأثيراً هاماً على سلوك الجميع. وكان يفرض نوعاً من الاحتقار العلني والعام على كل أولئك الذين يقبلون القيام بأعمال جزئية، أو يرضون بأجور تقلّ عن أجور الحد الأدنى، من الذين كان العار يجللهم ويعزلون بسبب فعلتهم هذه. وكان يفرض على العمال أن ينتظروا في قراهم للحصول على العمل (بدلاً من أن يتزاحموا ضاربين بعضهم بعضاً في سبيل ذلك)، كما كان يفرض عليهم أيضاً عدم العمل مياومة وعدم منافسة عامل رقيق من أجل الحصول على عمله. أما العمال الذين كانوا يخرقون هذه القواعد فلم يكونوا يخشون العار الذي يلحق بهم، وحده، بل العقاب الجسدي كذلك.

وكما يشير آلييه في مجال حديثه عن حالة العمال الأندلسيين، فإن هذا الامتثال وجد وبقي قيد الوجود بفضل ممارسات لغوية مشتركة. فأصحاب الأراضي الذين كانوا، في اللقاءات الجماعية، يلاقون كل أنواع الاحترام، كانوا ما أن يولوا ظهورهم حتى تجري السخرية منهم وتطلق عليهم النعوت المضحكة ويوصفون بأقبح الأوصاف. أما تعبير المشاركة Comparticipazione الرسمي الذي تفرضه النخبة كتورية للعمل المأجور، فكان يلقى كل أنواع السخرية من قبل العمال. وثمة حكايات مخجلة تُروى عن أعضاء الحرس المدني المحليين وعن الكهنة. أما العداء الطبقي فإنه لم يكن يعبّر عنه فقط عبر الحديث عن ضروب اللامساواة والهيمنة، بل كذلك وخاصة عن طريق الفكاهات والحكايات والأشعار الساخرة التي تندد بالظلم تنديداً صاخباً: «نحن نأكل النباتات اللذيذة والأعشاب ذات المذاق، أما هم [الأغنياء] فإنهم لا يأكلون سوى لحم الخنزير المضر، والنقانق الفاسدة»[٣٩]. إن بإمكان المرء أن يرى في هذه الممارسة اللغوية وفي هذه النظرة الاجتماعية المشتركة، الدليل الذي لا يخطىء على **العمل الثقافي** الذي يؤديه أعضاء الجماعات المحكومة.

والحال أن التفاصيل العسكرية لمثل هذه المناوشات ليست جميلة بأي حال من الأحوال. فأولاً يجب أن نتذكر أنه بالإضافة إلى توريط العدو، يتعين على جنود الطرف الآخر أن يكونوا شديدي الامتثال، وخاصة حين تكون إغواءات الانشقاقات كبيرة. ففي الوقت الذي يكون الحاكم قادراً على اللجوء أكثر علانية إلى علاقات القوى، وإلى التخويف وإلى استخدام السلطة الاقتصادية، فإن مزيج الحوافز الذي يدعو المحكومين إلى الامتثال والتضامن فيما بينهم، قد يتعين عليه أن يضم قدراً أكبر من الضغط الخالص. ومع هذا فإن علاقات القوى نادراً ما تكون غائبة، حتى داخل صفوف المحكومين، حين تكون كلفة الانشقاقات باهظة للغاية. وما الهجومات التي تشن على محطمي التظاهرات من قبل العمال، ومن قبل عملاء الشرطة المشبوهين في مدن السود في جنوب أفريقيا سوى حالات ذات دلالة هاهنا. وعلى الرغم من هذا كله فإن المحكومين، وإلى حد كبير، نادراً ما يكون لديهم من القوة الإكراهية ما يمكنهم من فرض الامتثال فيما بينهم، والقدر الذي يمتلكونه يعتمد عادة على توافق شعبي ضئيل الحجم ـ في صفوف المحكومين ـ يتعين إيقاظه دائماً. مقابل هذا نلاحظ أن الامتثال يعتمد أساساً وبقوة على الضغط الاجتماعي. مهما يكن فإن أواليات الرقابة الاجتماعية، بوصفها تؤمن السمة الديموقراطية، نسبياً، بين الرفاق، تكون على الدوام مؤلمة، وغالباً ما تكون قبيحة أيضاً. وما الشتائم، والافتراء والشائعات والأقاويل وإبداء الاحتقار العلني والعزل وصب اللعنات وسواه سوى بعض من تلك العقوبات التي يمكن للمحكومين أن ينزلوها ببعضهم بعضاً. ومن الواضح أن الإساءة لسمعة الفرد في أية جماعة من الناس صغيرة ومتقاربة، تكون ذات نتائج عملية. فالفلاح الذي يحيطه رفاقه القرويون بآيات الاحتقار، سوف يكون من المستحيل عليه أن يتبادل معهم نتاج عمله، أو أن يستعير منهم حيواناً ما، أو يقترض مالاً من أحد، أو يزوج أبناءه، أو أن يتفادى تعرض مؤونته أو حبوبه لسرقات خفيفة، أو حتى أن يدفن موتاه بكرامة. إن مثل هذه العقوبات تتبدّى لنا ذات وزن إكراهي أكيد، غير أنها ـ مرة أخرى ـ تتطلب درجة عليا من التوافق الشعبي حتى تحقق غايتها المنشودة، في إعادة اللاممتثل إلى الصفوف.

من هنا نجد أن التضامن بين المحكومين، إذا كان في الإمكان أصلاً تحقيقه، فإنه يتحقق، بشكل تناقضي، عن طريق درجة معينة من الصراع. والحال أن بعض أشكال الصراع الاجتماعي، بدلاً من أن تشكل دليلاً على الفرقة والضعف، قد يكون من شأنها أن تتبدّى كأمارات على مراقبة اجتماعية فعالة وعنيفة هي التي تؤمن الوحدة بين الصفوف. ولعل ليس ثمة مكان تجلى فيه هذا المبدأ بأفضل مما تجلّى في دراسة شاندرا

جاياواردينا الممتعة حول القوى العاملة في مزرعة التاميل في الكاريبب[٤٠]. فطائفة التاميل هناك كانت مؤلفة كلياً من عائلات استخدمت من قبل المزرعة، وبالتالي وجدت نفسها خاضعة للبنى السلطوية نفسها مع بعض الفوارق الطفيفة. وعلى هذا النحو طوّرت تلك العائلات فيما بينها درجة عليا من التضامن وسمتها انفجارات عنف جماعية، كما وسمها تعاون ضمني من دون أن تكون ثمة فيما بينها زعامة محدّدة، أو تمهيدات لكل ذلك مسبقة. أما التضامن فقد قام انطلاقاً من ايديولوجيا مساواة في العلاقات الاجتماعية أطلق عليها اسم ماتي (رفقة). وهذه الإيديولوجيا أمّنت نوعاً من التضامن الأساسي على الرغم من رغبة الإدارة في تعزيز وجود متعاونين وأصحاب حظوة في أوساط القوى العاملة. إن العمل الإيديولوجي، في هذه الحالة كما في غيرها، كان مرتبطاً بسلسلة من الممارسات الآيلة إلى تفادي نموّ وتطوّر فروقات في الوضعية أو في المداخيل داخل صفوف الجماعة، قد يكون من شأنها أن تقلص من تضامن هذه الجماعة في وجه العالم الخارجي[٤١]. وهذه الممارسات كانت تشمل الإشاعات والخصومات الشخصية والحسد، وصولاً إلى الدعاى القضائية التي كانت تطال عمليات خرق مبادىء ماتي (الرفقة). ويصف جاياواردينا الأمر على هذا النحو: «إن تلك الخصومات كانت تشير إلى قوة، لا إلى ضعف، الروابط التي تربط بين أفراد الجماعة»[٤٢]. ومن وجهة نظرنا فإن هذه الخصومات ليست فقط إشارة إلى روابط الجماعة، بل إنها تعتبر أساسية في عملية خلق وتعزيز تلك الروابط. لذا سيكون من التضليل القول بأن هذا الشكل من السيطرة يؤدي إلى خلق مواقع اجتماعية لقيام خطاب مستتر انشقاقي. بل سيكون من الأفضل القول بأن شكلاً معيناً من أشكال السيطرة إنما يؤدي إلى خلق إمكانيات إنتاج الخطاب المستتر. فأن تتحقق تلك الإمكانيات أم لا، وكيف يمكنها أن توجد تعبيرها، أمور تتعلق بقدرة المحكومين الدائمة على التقاط حقل سلطة معياري وتوسيع مداه والدفاع عنه.

إن نمو خطاب مستتر سميك ومرن في الآن عينه، يعزّز فيه وجود حواجز اجتماعية وثقافية بين النخب الحاكمة والمحكومين. ومن غرائب علاقات القوى أن الأداءات المطلوبة من المحكومين يمكنها أن تصبح، بين أيدي هؤلاء المحكومين، جداراً صلباً سميكاً يجعل من حياة الناس المحرومين من القوة المستقلة حياة غامضة في نظر النخب.

والحال أن الواجهة السميكة، في شكلها الأكثر اندهاشاً، قد تقام من أجل التستر على وقع آخر من الضروري إبقاؤه خارج مجال النظر. ففي لاوس الكولونيالية على سبيل المثال، كان الضباط الفرنسيون الزائرون يطلبون من القرى الجبلية أن ترسل زعماءها

وشيوخها لكي يتم التفاهم معهم. ويبدو أن اللاوسيين كانوا يردون على ذلك بتشكيل وفود مزيفة من أعيان لا نفوذ محلياً لها، فيقدمون إلى الموظفين الكولونياليين على أنهم هم مسؤولو القرى. وخلف هذه الخديعة، كان أعيان القرى (المحليون) والمحترفون يواصلون إدارتهم للشؤون المحلية، بما في ذلك الرقابة على أداء الأعيان المزيفين[٤٣]. والحال أن الحالة اللاوسية يمكن اعتبارها مثالاً دراميًا على الجهود العريقة التي تبذل في قرى جنوب شرق آسيا من أجل إبقاء حالة التهديد على مسافة بعيدة من القرى، عبر إبقاء أساليب ملكية الأرض، والعلاقات الأسرية، وحجم المداخيل والحصاد، والمؤن والتقسيمات، سراً عميقاً يصعب اطلاع القرباء عليه. ويكون هذا الهدف عادة متحققاً بشكل أفضل عبر الحد من الاحتكاك بالدولة الرسمية إلى أدنى حدود الأداءات المفروضة.

وبصورة أكثر عمومية نلاحظ أن اللجوء إلى إبداء احترام شكلي وغير بيّن، أمر من شأنه أن يخلق حاجزاً اجتماعياً لا يمكن عبوره ويكون أكثر استمرارية بسبب استخدامه للأساليب التي يلح الحاكم على استخدامها. والحال أن الاستخدام الطوعي لآيات الخضوع من أجل الوصول إلى هذه الغاية، يمكنه أن يكون ذا رنّة عدوانية، كما يتجلى من خلال النصيحة التي يوجهها الجد وهو على فراش الموت، في كتاب رالف اليسون «الرجل غير المرئي»: «عش ورأسك دائماً في فم الذئب. إنني أريدك أن تنتصر عليهم باستخدام كلمة نعم، وإن تنسفهم وأنت تبتسم لهم، وافق معهم حتى حدود الموت والخراب، دعهم ينفخونك حتى تنشق منهم الصدور... وعلّم هذا كله لصغارك»[٤٤]. أما جدار الأداءات الرسمية ثنائية ـ البعد والتي تؤديها الجماعات المحكومة، فإنه غالباً ما يمكن استبداله بنوع من التجاهل المقصود. وكما هو الأمر بالنسبة لضروب الأداء، فإن من شأن الحاكم المسيطر أن يدرك أن التجاهل إنما هو تجاهل متعمد، هدفه الغض عن المطالب أو عدم البوح بمعلومات. ونذكر هنا حالة أفريكاني، يتحدث عن سكان ملونين يعيشون في مقاطعته، ويتبدّى لنا قادراً على فهم استخدام السود لمثل هذا التجاهل: «لقد تعلّم الملونون شيئاً واحداً، وهو كيف يمثلون دور الأبله. وهم بإمكانهم أن يفعلوا أشياء كثيرة بفضل إجادتهم لهذا الدور. أنا لا أعرفهم شخصياً. ولا أعتقد أن تعرفي عليهم ممكن. إنهم يتحدثون معي ولكن ثمة على الدوام جداراً سميكاً بيننا ـ نقطة، ما إن أصل إليها حتى أصبح عاجزاً عن أي فهم. يمكنني أن أعرف شيئاً عنهم، ولكن ليس في وسعي أن أعرفهم»[٤٥]. إن المحكومين حين يتصنعون البله، إنما يستخدمون الصورة النمطية التي ترسم لهم من أجل تضخيم صورتهم، استخداماً خلاّقاً. فإذا نظر إليهم الآخرون على

أنهم حمقى، وإذا كان رفضهم المباشر لأمر ما يشكل خطراً عليهم، فإن بإمكانهم عند ذلك أن يغلفوا رفضهم بجهلهم. أن لجوء الفلاحين إلى التجاهل الممنهج من أجل مخادعة الحكام والسلطة، هو الذي مكن أريك هوبسباون من أن يقول بأن «رفض الفهم هو شكل من أشكال الصراع الطبقي»[٤٦].

وإنه لمن المغري لنا هنا أن نمعن في تعميمنا حول الأساليب التي يتم بها استخدام الطبقات الدنيا للمسافات اللغوية والاجتماعية التي تضعها النخب عن قصد بينها وبين هذه الطبقات، استخداماً خلاقاً. فالشرائح الحاكمة، تبذل جهوداً كبيرة من أجل إيجاد أساليب حديث ولباس واستهلاك وتصرف وسلوك ولباقة، كجزء لا يتجزأ من زعمها بالتفوق، وهي تريد من تلك الأساليب أن تميزها بأكبر قدر من التميز عن الشرائح الدنيا. وفي المجتمعات الكولونيالية والعنصرية والطبقية نلاحظ أن هذا التمييز الثقافي يرمي أيضاً إلى تشجيع عدم قيام أي احتكاك غير رسمي بين الطبقات خوفاً من العدوى. والواقع أن هذا المزيج من التمايز والاستبعاد يخلق، كما يقول بورديو مشدداً، ثقافة نخبة تكون عبارة عن لغة «هيروغليفية» يستعصي حلها على المحكومين[٤٧]. بيد أن ما يستنكف بورديو عن الإشارة إليه هنا هو أن الطريقة نفسها التي يتم بها خلق ثقافة نخبوية تكاد تكون عصية على التسلل إليها من أسفل، هي التي تشجع قيام ثقافة محكومين تكون غامضة بالنسبة لأهل المقامات العليا. والواقع أن مثل هذا النمط من التداخل الاجتماعي الكثيف بين المحكومين والاحتكاك شديد الانحصار والشكلي بالطبقات العليا هو الذي يعزّز من نموّ الثقافات التحتية المتمايزة، ونمو اللهجات المختلفة التي تصحب تلك الثقافات.

سوسيولوجيا لتماسك الخطاب المستتر

كم يبلغ مدى تماسك الخطاب المستتر المشترك بين جماعة معينة من المحكومين؟ إن هذا السؤال ليس، وبكل بساطة، طريقة أخرى للتساؤل عن مدى تناقض خطاب مستتر معين مع الأداء الذي تقوم به الجماعة المحكومة على المسرح العلني. إن التمايز بين العمل العلني وخطاب خارج المسرح يرتبط ارتباطاً عميقاً، كما سبق لنا أن رأينا، بمدى قسوة السيطرة نفسها. أي بكلمات أخرى، بقدر ما تكون السيطرة غير إرادية ومربحة ومذلة للمحكومين، تعزز من وجود خطاب ـ مضاد يتناقض كل التناقض مع المزاعم الرسمية لأصحاب السيطرة.

وما التساؤل حول مقدار تماسك الخطاب المستتر ووحدته سوى التساؤل حول

مدى اتساع الثقوب الاجتماعية التي يمرّ الخضوع عبرها. فإذا كان المحكومون مشتتين كلياً من المؤكد أنه لن تكون ثمة ثقوب يمكن عبرها التركيز على عمل نقدي وجماعي. ومع هذا فإن غض النظر عن هذه الحالة المُحِدّة، سيؤدّي إلى القول بأن تماسك الخطاب المستتر من شأنه أن يبدو وكأنه يستند، في الوقت نفسه، إلى تجانسية أصحاب السيطرة، كما إلى التماسك الاجتماعي القائم بين الضحايا أنفسهم.

إننا عبر التقاط وإدراك الشروط التي تشجع على نموّ خطاب مستتر موحّد ومتماسك، يمكننا أن نستفيد من تقاليد البحث العريقة التي تفسر الفوارق في مستوى النضال والتماسك بين أبناء الطبقات العاملة في الغرب. ولكي نورد الأمر بصورة إجمالية نقول إن هذا البحث قد برهن على أن العمال الذين ينتمون إلى «وحدة المصير» يكونون أكثر قدرة على الاشتراك في نظرة واضحة ومتحدية يلقونها على مستخدميهم، وعلى العمل بكثير من التضامن[٤٨]. فمثلاً، نلاحظ أن مقارنة عالمية بين استعدادية العمال للإضراب، كشفت عن أن جماعات، مثل عمال المناجم، والبحارة، والحطّابين وحمالي المرافىء، تتبدّى أكثر قدرة على النضال من المعدل الوسط في هذا المجال. وليس من العسير أن نرى ما الذي يميّز مثل هذه الجماعات عن عموم أبناء الطبقات العاملة. فمن الواضح أن عملهم يتّسم بدرجة عالية جداً من الخطر الجسدي ويتطلّب درجة عليا من الرفاقية والتعاون فيما بينهم بغية التقليل من احتمالات الخطر. بمعنى آخر، إن حياتهم جميعاً تعتمد على تصرفات رفاقهم العمال. ثم إن عمال المناجم، والبحّارة والحطابين يعملون ويعيشون في عزلة جغرافية نسبية تعزلهم عن العمال الآخرين وعن الطبقات الأخرى. وفي حالة الحطابين والبحارة، نلاحظ كيف أنهم يعيشون، حتى، منفصلين عن أسرهم أغلب شهور السنة. من هنا فإن ما يسم هذا النوع من العمل إنما هو تجانس وعزلة الجماعة التي تقوم به وخبرتها العملية، إضافة إلى اعتمادها على بعضها بعضاً، وأخيراً الافتقار النسبي لدرجات التمايز داخل عملها (ولإمكانيات التحرّك خارج تلك الأعمال). ومن الواضح أن هذه الشروط تبدو مفصلة على القياس المطلوب من أجل تعزيز التماسك والوحدة في صف الثقافة التحتية لأبناء هذه الجماعات. إنهم يكادون أن يكونوا عرقاً على حدة. إنهم جميعاً يخضعون للسلطة نفسها، ويجابهون الأخطار نفسها، ويمتزجون ببعضهم بعضاً، ويعتمدون على درجة عليا من حسن التبادل فيما بينهم. من هنا يمكننا أن نقول إن كافة سمات الحياة الاجتماعية ـ العمل، الجماعة، السلطة، أوقات الفراغ ـ تخدمهم في سبيل تعزيز وتحديد سماتهم الطبقية. مقابل هذا نلاحظ أن طبقة عاملة أخرى تعيش في جوار مختلط، وتعمل في وظائف مختلفة، لا

تكون شديدة الاعتماد على بعضها بعضاً، وتمارس أوقات فراغها بطرق شتى، فتكون لها حياة اجتماعية تخدم خدمة قوية في تشتيت مصالحها الطبقية، وبالتالي تماسكها الاجتماعي.

من هنا، لن يكون من المدهش أن نلاحظ أن شراكة المصير هي التي تخلق ثقافة تحتية موحدة ومتمايزة. فأبناء هذه الشراكة يطوّرون «رموزهم وأساطيرهم الخاصّة، كما يخلقون الأبطال والمعايير الخاصة بهم»[٤٩]. أما الموقع الاجتماعي الذي يُطوّرون فيه خطاباً مستتراً فيكون هو نفسه أحادي البعد، متماسكاً ومربوطاً بأنواع عقاب تبادلي قوية تبقي أية خطابات منافسة، على مسافة بعيدة. والحال أن الأسلوب الذي به ينمو مثل هذا التكثيف الأخلاقي الرفيع، لا يبدو لنا مختلفاً عن الأسلوب الذي تنمو به لهجة مميزة في لغة ما. إن اللهجة تنمو وتتطوّر حين تختلط جماعة من المتحدثين ببعضها بعضاً، بشكل دائم، ولا تختلط بالآخرين إلا نادراً. من هنا فإن أنماطها الكلامية تروح مختلفة بالتدريج عن أنماط اللغة الأم، فإذا ما تواصلت تلك العملية لفترة كافية من الزمن سيحدث للهجتها الجديدة أن تصبح غير مفهومة من قبل متكلمي اللغة الأم[٥٠].

بشكل مشابه لهذا نلاحظ أن العزلة، وتشابه الأوضاع، والتبعية المتبادلة بين المحكومين، تعمل جميعها في سبيل تطوير ثقافة تحتية متمايزة ـ غالباً ما تكون من نمط تلك التي تنطلق من الاستيهام الاجتماعي القائم على مبدأ «نحن ضدّهم». ويقيناً أنه ما أن يحدث هذا، حتى تصبح الثقافة التحتية المتمايزة نفسها قوة ذات حول وطول في صياغة الوحدة الاجتماعية، خاصة وأن كافة التجارب الناتجة عن هذا تكون منطلقة من أسلوب مشترك في النظر إلى العالم. ومع هذا، فإن الخطاب المستتر، لا يصبح أبداً لغة على حدة. فلمجرد أنه يعيش حواراً دائماً ـ أو لنقل سجالاً دائماً ـ مع القيم المسيطرة، يؤمن هذا الواقع أن يبقى الخطابان المستتر والمعلن غير مفهومين لبعضهما بعضاً بصورة متبادلة.

الفصل السادس

الكلام في ظل السيطرة: فنون التنكّر السياسي

«ضربة عنيفة مستقيمة بعصا عوجاء».

[قول رقيق جاميكي]

«بطّ اللغة إننا نشوّهها إلى حدٍّ كافٍ بحيث نلف به أنفسنا ونختبىء؛ غير أن الأسياد يقصرونها أو يختصرونها».

[جينيه، الملوّنون]

«يا أبنائي، لا تقتحموا الأشياء مباشرة، أنتم ضعفاء جداً؛ خذوها مني، اقتحموها جانبياً... تظاهروا بأنكم أموات، تمثّلوا دور الكلب النائم».

[بلزاك، الفلاحون]

إن معظم الحياة السياسية لدى الجماعات المحكومة لا تقوم في التحدّي الجماعي المكشوف لأصحاب السلطة، ولا في الرضوخ التّام للسيطرة، بل في المجال الواسع بين هذين القطبين المتباعدين؛ على أن في خريطة هذا المجال بين القطبين، كما توفّرت لنا حتّى الآن، مجازفة في أنها تقدم الانطباع بأنها تتألف فقط من تمثيل (لعله زائف) على المسرح من ناحية، ومن حوار مخفي، غير مكبوت نسبياً، خارج المسرح. مثل هذا الانطباع خطأ خطير. غايتي في هذا الفصل هي توجيه الأنظار إلى الاستراتيجيات المتشعّبة التي بها تستطيع الجماعات المحكومة أن تدخل مقاومتها خلسة بأشكال متنكّرة في التراث العلني العام.

وإذا كانت الجماعات المحكومة قد كسبت، بصورة خاصة، سمعة بأنها حادة الذهن، وهي حدة ذهن ينظر إليها رؤساؤها في الغالب بأنها براعة وخداع، فإن مردّ ذلك

بالتأكيد إلى أن ضعفها التي لم يتح لها إلا في النادر متعة المواجهة المباشرة. وهكذا إن السيطرة على الذات والمواربة المطلوبتين من الذين لا سلطة لديهم تتواجهان بحدة مع المباشرة الأقل تكتّماً لدى الأقوياء. قارن، على سبيل المثال، التقليد الأرستقراطي للمبارزة مع التدريب على ضبط النفس في وجه الإهانات لدى الملونين والجماعات الأخرى المحكومة. أليس التدريب على السيطرة على الذات أشد ظهوراً في أي مكان منه في تقليد «العشرات» أو «العشرات القذرة» بين صغار الذكور الملونين في الولايات المتحدة. وتتألف هذه العشرات من شخصين ملونين يتبادلان الإهانات المسجوعة لعائلتي كل منهما (لاسيما الأمهات والشقيقات). ويتحقّق النصر بأن لا يفقد الواحد طبعه أبداً، وبأن لا يقاتل، بل بأن يستنبط الإهانات الأكثر مهارة لكسب المبارزة الكلامية البحتة. وفيما يدرب الارستقراطي على تحريك كل إهانة كلامية جادة نحو ميدان القتال المميت، نجد أن الذين لا يملكون السلطة يدربون على استيعاب الإهانات بدون الرد عليها جسدياً. وفي هذا الإطار يلاحظ لورنس ليفين أن «العشرات كانت آلية للتعليم ولشحذ القدرة على السيطرة على العواطف والغضب؛ هي قدرة كانت في الغالب ضرورية للبقاء»[1]. وهنالك إثبات على أن العديد من الجماعات المحكومة طوّرت شعائر من الإهانة كان فيها فقد السيطرة على الذات يعني الهزيمة[2].

والتدريب على السهولة الكلامية، كما تقتضيه شعائر من هذا النوع، لا يمكن الجماعات الضعيفة من ضبط غضبها فقط، بل كذلك إقامة ما يوازي نقاشاً مقنعاً عن الكرامة والتأكيد على الذات ضمن التراث العام العلني. ولعرض أنماط النزاع الإيديولوجي في هذا الميدان الغامض، بصورة كاملة، لا بدّ من نظرية محكمة تتناول الكلام في ظل السيطرة[3].

وإذا لم يكن ممكناً أن نقدم هنا ما يقارب التحليل الكامل للكلام في ظل السيطرة، فإنه بوسعنا أن نتفحص هنا الطرق التي بها تتنكر المقاومة الإيديولوجية، ويصار إلى إسكاتها، وحجبها من أجل السلامة.

إن حرب العصابات الايديولوجية غير المعلنة، التي تحتدم بعنف في هذا الميدان السياسي تتطلب منّا أن ندخل في عالم الشائعات، والقيل والقال، والتنكر، والخدع اللغوية، والمجازات، والتعبير التعريضي الملطف والحكايات الشعبية، والإشارات الشعائرية، والغفلية. ولأسباب جيدة لا وجود هنا لأي شيء مستقيم تماماً؛ حقائق السلطة للجماعات المحكومة، تعني أن الكثير من عملها السياسي يتطلب التفسير لأن المقصود منها بالضبط هو أن تكون ملغزة وغامضة. وقبل التطور الحديث للأشكال الديموقراطية

المؤسساتية، كان هذا الميدان الغامض من الصراع السياسي، دون التمرد، موقع النقاش السياسي العام. وللكثيرين من مواطني العالم المعاصر الذين تمثل المواطنية لهم، في أفضل حال، تطلعاً طوباوياً لاتزال الحال باقية كذلك. وهكذا، فإن جان كوماروف في وصفه المعتقدات والممارسات المسيحية المميزة بين شعوب «تسوانا» في جنوبي أفريقيا، يرى أن «مثل هذا التحدّي كان عليه بالضرورة، أن يبقى مخفياً ومشيفراً»[٤]. وحتى وقت متأخر، كالقرن الثامن عشر، في انكلترا، على ما يلحظ المؤرخ إي. بي طومسون، كان القمع يمنع البيانات السياسية المباشرة من قبل الطبقات الدنيا. وعوضاً عن ذلك، «كان التّعبير عن ميول الشعب السياسية يتخذ في أغلب الأحيان شكلاً ملتوياً، رمزياً، بعيداً عن الوضوح أو التحديد بحيث لا تطاله الملاحقة»[٥]. يبقى علينا أن نحدد التقنيات التي بواسطتها كانت الجماعات المحكومة تسرب إلى التراث العلني العام، معارضتها وتأكيدها على ذاتيتها في وجه الحواجز الكثيفة.

وبالتعرف إلى المظاهر التي ينبغي للضعاف أن يعتمدوها خارج الموروث المخفي من أجل السلامة، يمكننا، على ما أعتقد أن نتبين حواراً سياسياً مع السلطة في التراث العام.

وإذا أمكن دعم هذا التأكيد، فإن ذلك هام بمقدار ما يتعذّر، بوجه عام، أن يستعاد التراث المكتوم للعديد من المجموعات المحكومة ذات الأهمية التاريخية على أن الذي يتوافر لنا في الغالب هو ما تمكنوا من أن يدخلوه في التراث العام بشكل مكتوم أو مقنع[٦]. إن الذي نواجهه في التراث العام عند ذاك هو نوع من حوار إيديولوجي عن العدالة والكرامة يواجه فيه أحد الأطراف عائقاً عن الكلام مردّه إلى علاقات السلطة. وإذا ما كنّا نرغب الاستماع إلى هذا الجانب من الحوار، كان علينا أن نتعلم لهجته وألغازه. وقبل كل شيء، لا بل فوق كل شيء، إن استعادة هذا الحوار يقتضي لها فهم فنون التنكّر السياسي. بهذا الهدف في ذهني أقوم أولاً بتفحّص التقنيات الأساسية أو الأولية للتنكّر وهي الغفلية، والتعبير الملطف عما هو بغيض، ثم ما أُطلق عليه التذمّر. بعد ذلك أستدير إلى أشكال من التنكّر أشد تعقيداً وأكثر إتقاناً متوافرة في الثقافة الشفهية، والحكايات الشعبية، والقلب الرمزي، وفي النهاية، في طقوس النقض والإبطال كبرنامج كالكرنفال مثلاً.

أشكال التنكّر الأولية

يجب للجماعات المحكومة، كمحرّري المعارضة الصحفية الحذرين، أن تجد طرقاً لإيصال رسالتها، فيما تبقى، بصورة من الصور، ضمن القانون؛ مثل ذلك يقتضي له روحية إختبارية، وقدرة على فحص واستغلال كل المنافذ، والإلتباسات، والسريّة،

والثّغرات التي تتوافر لهم؛ وهذا يعني، بشكل ما، تحديد المسار على أطراف ما تضطر السلطات أن تسمح به، أو تعجز عن منعه؛ وهو يعني أن يشقّوا لأنفسهم حياة سياسية عامة، ضعيفة، غامضة، في نظام سياسي يحظر، من حيث المبدأ، مثل هذه الحياة ما لم يكن موجهاً من فوق. وفيما يلي نتناول بإيجاز بعض التقنيات الرئيسية للتنكّر والإخفاء، ونقترح كيفية قراءتها.

على الصعيد الأساسي، يمكن تقسيم هذه التقنيات إلى قسم يخفي الرسالة، وقسم يستر المرسل. والمقارنة المحورية هنا هي، على سبيل المثال، بين عبد في صوته حين يقول: «نعم سيدي» شيء من السخرية، من ناحية، وتهديد مباشر بالنهب يوجه بتكتّم من قبل الرقيق نفسه إلى السيد ذاته، من ناحية ثانية. في الحالة الأولى يكون التابع الذي يمثل دوره معروفاً، لكن عمله بالغ الغموض بحيث لا تتحرك السلطات ضده. أما في الحالة الثانية فالتهديد غير غامض أبداً، إلا أن التابع (التابعين) المسؤول عن توجيهه مخفي. الرسالة والمرسل قد يكونان بالطبع مخفيين كما في حالة توجيه الفلاحين المقنعين إهانة سرية، خطرة، إلى حد الإشراف أثناء الكرنفال. وبحال الكشف عن المرسل والرسالة معاً في مثل هذه الحالة، فإننا نكون عند ذاك في مجال الاصطدام المباشر (وربما التمرّد).

والصيغ العملية للإخفاء محدودة بقدرة التابعين على التخيل فقط. وفي كل حال، إن درجة التنكّر التي تظهرها عناصر التراث المخفي وحملتها للنجاح في الإندماس في التراث العام. تزيد، على ما هو راجح، إذا كانت البيئة السياسية بالغة الخطورة شديدة الاعتباطية. وهنا، يجب، فوق كل شيء، أن ندرك أن إيجاد التنكرات يتوقف على إدراك حازم ورشيق للألغاز التي تعالج، وهي معالجة تستحيل المبالغة في تقدير البراعة والمكر فيها.

هنا نذكر مثلين معاصرين من أوروبا الشرقية للدلالة على كيف أن المبالغة في الإذعان والتصرف العادي حتى الاتقان، إذا ما أصبحا معمّمين، ومنظمين، يمكن لهما أن يتخذا أشكالاً من المقاومة مأمونة نسبياً. في سرد قصة عصره المموّهة بعض الشيء بأنها سيرة حياته في كتيبة لمعاقبة السجناء السياسيين، يصف الكاتب التشيكي ميلان كونديرا سباق بدل كان فيه حرس المعسكر الذين نظموا السباق، ضد السجناء[٧]. وعلماً من السجناء بأن المتوقع منهم أن يخسروا السباق، فقد أفسدوا هذا الإنجاز بالإنهزام المقصود فيما كانوا يمثّلون بإتقان دور بذل الجهد المفرط. وبالمبالغة حتى السخرية بهذا الإذعان، دلّلوا علناً على استيائهم من الإجراءات فيما جعلوا قيام الحرس بأي عمل ضدهم صعباً.

وكان لنصرهم الرمزي الصغير نتائج سياسية حقيقية. هنا لاحظ كونديرا: «أن هذا التخريب، عن حسن نيّة لسباق البدل عزّز شعورنا بالتضامن وأدّى إلى فورة من نشاط»(٨).

وكان المثل الثاني من بولندا، أكثر ضخامة وتنظيماً معاً. في سنة ١٩٨٣، على أثر إعلان الأحكام العرفية من قبل الجنرال ووجيك ياروزلسكي بقصد قمع الاتحاد النقابي المستقل ـ تضامن ـ طوّر مؤيدو النقابة في مدينة لودز شكلاً فريداً من نوعه من الاعتراض الحذر. وللتعبير عن ازدرائهم للأكاذيب التي تروّجها أخبار التلفزيون الحكومي الرسمي، قرّروا أن يقوموا جميعاً بنزهة يومية في وقت الإذاعة بالضبط، وقد ارتدوا قبعاتهم معكوسة إلى الوراء. وسرعان ما انضم إليهم كثيرون من المدينة. طبعاً، إن المسؤولين عن النظام كانوا يعرفون الغرض من هذه النزهة التي تحوّلت إلى رمز قويّ ومنعش لخصوم النظام. وعلى أية حال، إن القيام بنزهة في هذا الوقت من اليوم لم يكن غير قانوني حتى ولو اشتركت فيه أعداد ضخمة ولغاية سياسية واضحة(٩). باستخدام مجال من النشاط العادي المفتوح أمامهم، وربطه بمعنى سياسي، «تظاهر» أنصار «تضامن» ضد النظام بطريقة كان غريباً على النظام أن يقمعها.

والآن أنتقل إلى عدد من أشكال التنكّر الرئيسية.

الغفلية

«أحد المستمعين، كتب، وهو يشرح في نهاية رسالة مطبوعة بعناية، سبب عدم توقيعها: ليس هذا بأول شتاء شهده هذا الذئب».

[مناقشة علنية للأحداث الجارية، في موسكو/نوفمبر ١٩٨٧]

إن المحكوم يخفي التراث المخفي عن أصحاب السلطة لأنه بالدرجة الأولى يخشى الانتقام. أما إذا أمكن إعلان التراث المخفي مع إخفاء هويّة الأفراد الذين يعلنونه، فإن الكثيرين من الخوف يتلاشى. وإدراكاً لذلك، فالجماعات المحكومة أنشأت ترسانة كبيرة من التقنيات التي تخدمها في ستر هويتها وتسهل الانتقاد المكشوف، والتهديدات والهجمات العلنية. أمّا التقنيات البارزة التي تحقق هذه الغاية فإنها تشمل الاستحواذ الروحي، والثرثرة، والعدوان بواسطة السحر، والشائعات، والتهديدات المغفلة، والعنف المجهول صاحبه، والرسالة المغفلة، والتحدي الجماهيري المغفل.

الاستحواذ الروحي والعبادات المسيطرة معروفة في مجتمعات عديدة جداً قبل

العصر الصناعي. والغالب أنها، حيثما توجد، تقدم موقعاً لتلك العبادة حيث يمكن إطلاق العنان نسبياً لتعابير العداء الخطرة لولا ذلك. وعلى سبيل المثال، يقول آي.أم. لويس، بإقناع، إن الاستحواذ الروحي يمثل، في كثير من المجتمعات، شكلاً مغطىً نصف تغطية من احتجاج النساء المكشوف، ومن جماعات هامشية مكبوتة من الرجال الذين يكون الاحتجاج العلني بالنسبة لهم خطراً إلى حد استثنائي[١٠]. إن حجة لويس تستخدم، في النهاية، وبصورة ضمنية، مثل الماء الذي واجهناه لأول مرة في كلمات للسيدة بويزر، وهو أن الإذلال الناتج عن السيطرة يؤدي إلى انتقاد يجد له، إذا لم يعلن بصورة مكشوفة في الموقع الذي نشأ فيه، مسرباً مقنعاً وأميناً. وفي حال الاستحواذ الروحي، إن المرأة التي تستولي عليها الروح تستطيع أن تذيع شكاويها من زوجها ومن الأقارب، وأن تشتمهم وأن تتقدم بطلبات، أي أن تخالف، بوجه عام، المعايير القوية في مجال سيطرة الذكور. ثم يمكن لها، فيما هي خاضعة مملوكة، أن تتوقف عن العمل، وأن تعطى هدايا، وأن تعامل، بصورة عامة، بالتسامح، وبما أنها ليست هي التي تقوم بالعمل، بل الروح التي استولت عليها كلياً، فإنه لا يمكن أن تعتبر مسؤولة عن كلماتها. ونتيجة ذلك هي نوع من الاعتراض المخفف الذي لا يجرؤ على ذكر اسمه، إلا أنه غالباً ما يمكن التوصل إليه لأن مزاعمه تنبثق، على ما يلحظ، من روح قوية، لا من المرأة نفسها.

ويتابع لويس تطبيق نظريته على أوضاع عديدة، مماثلة، فيها يبدو كل اعتراض مكشوف من قبل جماعة محكومة، محتوم الفشل. ويقوم بصورة خاصة بفحص أحداث الإستحواذ بين خدام من الطبقة الدنيا للنايار، وهم من طبقة أعلى في ولاية كيرالا في جنوبي الهند، حيث يجد نمط الشكاوى نفسه، فيما تجد المطالب التعبير الكامل عنها تحت ستار الاستحواذ. ثم يعرض الصلة المباشرة بين الإستحواذ والحرمان:

«لا غرابة في أن نجد أن مدى تأثير الآلام الفعلية القائمة أمام باب هذه الأرواح يميل إلى التوافق مع أحداث التوتر والمعاملة الجائرة، في العلاقات بين السيد والخادم. وهكذا فإن هذه الأرواح، كما في أمكنة أخرى عديدة، يمكن أن ترى من وجهة نظر موضوعية بأنها تعمل بمثابة نوع من «الضمير لدى الغني». إن سلطتها الحاقدة تعكس مشاعر الحسد والحقد التي يفترض أبناء الطبقة العليا أن أبناء الطبقة الدنيا الأقل حظّاً لا بدّ أن يشعروا بها حيال أسيادهم»[١١].

وإلى جانب الاستحواذ الروحي، كما هو محدد بدقة، يزعم لويس أن تحليله يمكن أن يطبق في مرات عديدة في حالات العبادات البحرانية، والمذاهب الشهوانية، وطقوس السكر، والاضطراب العصبي، والأمراض «الهستيرية» لدى نساء العصر الفكتوري.

والتشابه، كما يراه، في هذه الحالات هو نمط من تعبير الجماعة المحكومة عن أشياء يمكن معه التنصّل من المسؤولية الشخصية. هل يجدر بنا أن نسمي مثل هذه الأعمال احتجاجاً؟ تلك مسألة تكاد تكون فلسفية. هي، من ناحية، خبرة لا إرادية واستحواذ، لا يتحديان مباشرة تلك السيطرة التي يستهدفان[١٢]. على أنها تقدم، من ناحية ثانية، بعض التعويض العملي، وتعبّر عن انتقاد للسيطرة، ثم يغلب أن تخلق في حالة العبادات روابط اجتماعية جديدة بين أولئك الخاضعين لمثل تلك السيطرة.

والأهمية الكبيرة للنماذج التي يجدها لويس هي أنها بالتأكيد تمثل عناصر نقد للسيطرة لم يكن ممكناً لها لولا ذلك، أن تجد منابر عامة. واستناداً إلى الظروف التي يتفحصها لويس، فإن الخيار قائم، على ما يبدو، بين أشكال للمقاومة، سريعة الزوال، كالاستحواذ والصمت. ولعل القيل والقال هو أكثر الأشكال بدائية وشيوعاً للعدوان الشعبي المتنكّر. ولئن كان استخدامه يكاد لاينحصر بهجمات المحكومين على أسيادهم، فإنه في الواقع يمثل وازعاً اجتماعياً مأموناً نسبياً. وليس للقيل والقال، على ما هو تحديده التقريبي، مؤلف معروف يطلقه، لكن له عشرات الناشرين التوّاقين الذين يستطيعون أن يزعموا أنهم لا يفعلون غير نقل الأخبار. وبحال تحدي القيل والقال، وأقصد به هنا الخبيث، فإن كل فرد يستطيع أن يتنصل من مسؤولية إطلاقه في الأصل. ولعل العبارة التي تستخدم بلغة المالايو للقيل والقال، أي الخبر الذي تحمله الريح، تصور طبيعة توزع المسؤولية مما يجعل مثل هذا العدوان ممكناً.

والطابع الذي يميز بين القيل والقال والشائعة هو أن القيل والقال يتألف في الأساس من قصص تقصد بها الإساءة لسمعة شخص معين أو أشخاص معروفين. الناشرون يظلون مجهولين، لكن الضحية محددة بوضوح. وهنا يمكن أن يقال إن في القيل والقال شيئاً من صوت ديموقراطي مكبوت من حيث إنه لا ينشر إلا إلى الحد الذي يرى فيه الآخرون مصلحة لهم في إعادة رواية الحكاية[١٣]. وإذا لم يروا ذلك، فإنها تتلاشى. إن غالبية القيل والقال هي، فوق كل شيء، حوار حول الأحوال الاجتماعية التي تعرضت للخرق. على أن سمعة الشخص لا يمكن أن تؤذى بفعل حكايات عن بخله، وكلماته المهينة، وخداعه، أو ملابسه، إلا إذا كان الجمهور الذي تنتشر هذه الحكايات في أوساطه يؤمن بمقاييس السخاء، والحديث المهذّب، والأمانة، والملابس المرتبة. وبدون المعيار النموذجي الذي منه يمكن تحديد نسب الانحراف، لا يمكن لفكرة القيل والقال أن تكون ذات معنى على الإطلاق. وبدوره فالقيل والقال يعزز هذه المعايير

النموذجية بتنفيذها، وبالتلقين الدقيق لأي إنسان ينشر القيل والقال، لحقيقة أنواع التصرف التي يحتمل أن تثير السخرية، أو أن تحتقر.

إننا أكثر معرفة بالقيل والقال كتقنية سيطرة اجتماعية بين متساوين نسبياً، أي طغيان الأكثرية القروية المقولب، مما لو كان من الأدنى. والشيء الذي قلَّ أن ندركه، كما سبق لنا التأكيد عليه في فصل سابق، هو أن الكثير من القيل والقال، والفضولية، والمقارنات الخبيثة في مثل هذه الأوضاع، هو بالضبط ما يساعد على الحفاظ على الانسجام نحو الأغراب المسيطرين.

وفي تحليل للعدوان الاجتماعي في القرى الأندلسية، حيث للكثير منها ماضٍ فوضوي، متطرف، يشدد دايفيد جيلمور على الطريقة التي بها عزّزت القرى جبهة مشتركة موجهة ضد الملاكين الأغنياء والدولة[١٤]. وحين لا تكون الضحية قويّة جداً، فإن ناشر القيل والقال يتثبت من أن الضحية تعلم أنها هدف للقيل والقال؛ بوسع المرء أن يوجّه إلى الناس نظرات صارمة، أو لعله يضع قبضة يده على أذن صديق له كمن يفضي إليه بسرّ، فيما تجتاز الضحية الشارع. والغاية هي معاقبة المسيء، أو تأديبه، أو ربما كانت إبعاده. وللقيل والقال أن يتخذ شكلاً أشد حذراً بوجه الأغنياء والأقوياء خشية أن يفقد كبار ناشريه، إذا ما عرفوا، أعمالهم. كذلك إن النقد المرّ اللاذع بواسطة القيل والقال يستخدم عادة من قبل الذين يقعون في أسفل النظام الاجتماعي المتحجر لضرب سمعة أسيادهم في أعلى النظام[١٥]. والقيل والقال، حتى في أقوى أشكاله، حين يكون اغتيالاً للسمعة، هو بمثابة رادع لطيف نسبياً للأقوياء. إنه لا يفترض مجتمعاً يقف فيه الناس وجهاً لوجه فقط، بل إنه مجتمع تكون فيه السمعة ماتزال تعتبر ذات أهمية وقيمة[١٦].

وبالإمكان النظر إلى القيل والقال بأنه يعادل الشعوذة؛ لا بل سابق لها. والغالب في المجتمعات التقليدية أن يعزّز القيل والقال بالشعوذة؛ وهي، كما يقال، خطوة ثانية في تصعيد الصراعات الاجتماعية. إن استعمال السحر يمثل محاولة للانتقال إلى ما وراء القيل والقال، وتحويل «الكلمات القاسية» إلى عمل عدوان سري يحمل الأذى المباشر للعدو، لعائلته، لماشيته، لمواسمه. إن الرغبة العدوانية بإنزال المصيبة بشخص آخر، كالدعاء بأن تمحل مواسمه، تصبح عبر إنجاز العمل السحري أداة الأذى[١٧]. وكالقيل والقال، وخلافاً لإعلان الحرب المكشوفة شفهياً، إن العدوان السحري سري، وبالإمكان التنصل منه دائماً. والشعوذة هي من نواح عديدة، الملاذ الكلاسيكي للجماعات المحكومة الضعيفة التي تملك فرصة ضئيلة، أو لعلها لا تملك أبداً مثل هذه الفرصة العلنية المأمونة، لتحدي شكل السيطرة الذي يغيظها. وفي المجتمع الذي يمارس السحر، فإن أولئك الذين

يحسون بحقد وحسد قويين موجّهين إليهم من تحت يقتنعون بسهولة أن أية انتكاسة يعانون منها هي نتيجة لتلك الشعوذة الخبيثة.

والشائعات نسيبة قريبة للقيل والقال وللعدوان السحري. هي ليست بالضرورة موجهة نحو شخص معين، إلا أنها شكل قوي من أشكال الاتصال المغفل الذي يمكن له أن يخدم مصالح معينة. والشعائعات تنتشر في الغالب، كما أكّدت دراسة قديمة، في أوضاع تحدث فيها أحداث ذات أهمية حيوية لمصالح الناس من غير أن تتوافر عنها معلومات موثوقة، لا بل معلومات غامضة فقط. وفي ظل مثل هذه الظروف يتوقع من الناس أن يبقوا آذانهم مفتوحة جيداً ليكرروا بشوق أية أخبار يلتقطون. والأحداث التي تهدد الحياة كالحرب، والوباء، والمجاعة، والشغب هي بالتالي بين أخصب المواقع الاجتماعية لظهور الشائعات. وقبل تطوّر وسائل الإعلام الحديثة وفي كل مكان لا تصدّق فيه الأنباء، حالياً، يمكن للشائعة أن تكون هي المصدر الوحيد حقاً للأنباء عن العالم غير المحلي. إن نقل الشائعة شفهياً يتيح المجال أمام عملية الاتقان، أو التشويه، أو المبالغة؛ وهي بالغة الانتشار، جماعية، حتى أنه لا واضع لها يمكن التعرف إليه أو تحديده. مثل هذه الاستقلالية والتقلبات للشائعة المشحونة سياسياً قابلة لإثارة أعمال العنف بسهولة. وفي ذلك يلحظ رناجيت جحا: «أن الاعتراف الأكيد، ولو أنه غير مباشر، بقوّتها هو الاهتمام المعروف تاريخياً بكبتها وبالسيطرة عليها من قبل أولئك الذين يتعرضون في جميع مثل هذه المجتمعات، إلى خسارة كبرى بفعل التمرّد. الأباطرة الرومان كانوا حساسين للشائعة إلى حد كان كافياً لتكليف فريق كامل من المسؤولين لجمع الشائعات وتقديم تقرير عنها»[١٨].

إن السرعة التي بها تنتقل الشائعة غريبة. ومرد ذلك، إلى حدّ ما، إلى المنطق الرياضي البحت في عملية التسلل. فإذا ما رددها كل مستمع لها مرتين، عند ذاك ينتج مسلسل من عشرة مخبرين أكثر مما ينتجه ألف عارف بالحكاية. والأكثر دهشة من سرعة الانتشار هو إتقان الشائعة. ففي التمرّد الكبير في الهند، عام ١٨٥٧، بسبب العصيان في الجيش، مثلاً، يشرح جحا كيف أن الذعر الأولي بسبب الخرطوشات المشحمة اتسع بسرعة إلى شائعات عن فرض التحول المذهبي بالقوة، وعن منع الزراعة، وعن قانون جديد يتطلب من كل فرد أن يأكل الخبز[١٩].

ولأغراضنا هنا، إن الحقيقة الأساسية هي أن عملية التنميق والمبالغة ليست عشوائية أبداً.

وبالانتقال تتغير الإشاعة على نحو يجعلها أقرب فأقرب إلى الآمال، والمخاوف، ووجهة نظر الذين يسمعونها أو يعيدون روايتها إلى العالم. ولقد تطوّرت إثباتات اختبارية بارعة تدل على أن نقل الشائعة يستتبعه ضياع بعض المعلومات وإضافة عناصر تناسب البنية المتكاملة للناقلين[٢٠]. وهكذا فإن أميركيين قائمين بتجربة عرضوا صورة لمشهد جمهور هائج كان فيه رجل أبيض حامل موسى حلاقة يواجه رجلاً أسود اللون أعزل من السلاح. وفي أكثر من نصف مرات إعادة الحكاية من قبل البيض نقل الموسى إلى يد رجل الملون وهو ما ينسجم مع مخاوفهم واعتقاداتهم بشأن الملونين! أما الملونون فلهم ينقلوا الموسى. هنا، على ما يبدو، لم تكن الشائعة مناسبة لنقل خير غفل، محمي، فقط بل كانت مجالاً لنقل المخاوف والتطلعات التي لم يكن يمكن لناقليها أن يقروا بها علناً. وعلى هذا الأساس ينبغي للمرء أن يتوقع للشائعات أن تتخذ أشكالاً مختلفة وفقاً للطبقة، أو للشريحة، أو للمنطقة، أو للمهنة التي تنتشر فيها.

والدراسة الأكثر إتقاناً للشائعة التاريخية، وهي التي جمعها جورج ليفيفر لتتبع أثر الذعر بخصوص هجوم ملكي في الصيف الذي أعقب اقتحام الباستيل، تبين بكثير من التفصيل دور تحقيق الرغبة (والخوف) في «الخوف الكبير»[٢١]. الثورة نفسها، والنزاع المدني، والجوع، وعصابات المعدمين المتنقلة، كانت توفّر نوعاً من جوّ مشحون لا سابقة له، وفيه أصبح الاستثنائي عادياً والشائعة منتشرة. وبهذا الخصوص، حين دعا الملك قبل الثورة مجلس الأمة للاجتماع لأول مرة منذ عام ١٦١٤، وأمر بإعداد لوائح بالشكاوى، لا غرابة بأن تكون الآمال الطوباوية وأشد المخاوف رهبة لدى الفلاحين، قد لوّنت تفسيراتهم لما عناه ذلك:

«عند ذاك دعوا لا لانتخاب ممثليهم فقط بل لوضع عرائض الشكاوى؛ لقد أراد الملك أن يسمع صوت شعبه الحقيقي ليعلم معاناتهم، وحاجاتهم، ورغباتهم، ليتمكن على ما يفترض، أن يصحح جميع الأخطاء. جدّة هذا العمل كانت مذهلة حقاً. الملك، وهو الذي مسحته الكنيسة، ظل الله على الأرض، ذو سلطة كلية. وداعاً أيها الفقر والألم. على أنه مع تفجّر الأمل في صدور أبناء الشعب، كان الحقد على النبلاء يتفجر كذلك»[٢٢].

وليس بالأمر البسيط أن نحدد مدى تحقيق الرغبات وسوء الفهم المقصود اللذين رافقا هذه القراءات الطوباوية. على أن المؤكد في كل حال هو أن تفسيراتهم كتفسيرات الفلاحين الروس لرغبات القيصر، كانت شديدة الإنسجام مع مصالحهم. ماذا يمكننا أن نفهم من التقريرين المعاصرين من وضع موظفين بخصوص الشائعات التي كانت منتشرة آنذاك؟

«إن الأمر المتعب حقاً هو أن هذه المجالس التي استدعيت اعتقدت بوجه عام أنها مخوّلة بعض الصلاحيّة غير المقيّدة، وأن الفلاحين، حين تنتهي هذه المجالس من عملها، سيعودون إلى منازلهم يحملون الفكرة بأنهم سيكونون بعد الآن متحررين من العشور، ومن محظورات الصيد، ومن دفع الضرائب الإقطاعية»[٢٣].

«إن الطبقات الدنيا من الشعب كانت مقتنعة، حين ينعقد مجلس الأمة لتحقيق تجديد المملكة، بأننا سنرى تغييراً شاملاً ومطلقاً، لا في الإجراءات الحالية وحسب، بل في الأوضاع والدخل كذلك... لقد قيل للشعب (كذا) إن الملك يرغب بأن يكون الجميع متساوين؛ وبأنه لا يريد الأساقفة ولا النبلاء؛ لا مراتب بعد الآن؛ لا عشور ولا حقوق لرجال الإقطاع. وهكذا فإن هؤلاء الناس المساكين المضللين يعتقدون أنهم يمارسون حقوقهم ويطيعون مليكهم»[٢٤].

يبدو أن المراقب الثاني يفترض أن التوقعات العظيمة «للطبقات الدنيا» يمكن ردّها إلى محرضين من الخارج من نوع ما. على أنه واضح في أية حال إن الطبقات الدنيا كانت تعتقد ما تريد أن تعتقده. هي في كل حال حرّة في إهمال جميع الشائعات الطوباوية. ثم كانت للشائعات في هذه الحالة نتائج هائلة تدفع الثورة إلى أمام. والواقع أن الفلاحين كانوا إلى حد كبير قد توقفوا عن دفع الضرائب الإقطاعية، وامتنعوا عن تأدية العشور، وقادوا أبقارهم وأغنامهم للرعي في أراضي النبلاء، وراحوا يصطادون ويجمعون الحطب كما يشاؤون قبل أن حلت هذه القضايا في المجلس التشريعي الثوري. وحين منعوا شكوا من «السلطات التي كانت تخفي أوامر الملك وقالوا إنه يريد لهم أن يحرقوا القصور»[٢٥]. وبما أنهم كانوا يعرفون أن جميع الانتفاضات الفلاحية السابقة انتهت بحمام دم، فإنهم كانوا في الوقت ذاته يقظين إلى درجة استثنائية من أية شائعات عن ردّة فعل أرستقراطية، أو اختزان ذخيرة، أو مؤامرات مضادة للثورة. لقد كان الحافز السياسي الذي وفّرته الشائعة جزءاً صحيحاً من العملية الثورية.

ما هو ذاك الذي يجعل المظلومين في غالبية الأحيان يقرأون في الشائعات وعوداً عن تحرّرهم الوشيك؟ الظاهر أن الرغبة القوية المكبوتة للخلاص من أعباء الخضوع للسلطة لا تنفخ الحياة الدينية الذاتية للمظلومين فقط، بل تلوّن تفسيرهم للأحداث بقوّة. إن بعض الأمثلة من الرقيق الكاريبي ونظام المنبوذين الهندي تفيد لتوضيح هذا النموذج. وفي أحداث تمرّد الرقيق في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، كما يبين كرايتون، كان هنالك اعتقاد ثابت إلى حد ما هو أن الملك أو المسؤولين البريطانيين قد حرروا العبيد وأن البيض كانوا يحبسون هذا الخبر عنهم[٢٦]. وصار الرقيق في باربادوس

في سنة ١٨١٥ يتوقعون أن ينالوا حريّتهم في يوم الميلاد؛ واتخذوا الخطوات إعداداً لتلك الحرية. واهتزّت مستعمرة سانت دومينيك بشائعة هي أن الملك منح الرقيق حريتهم لثلاثة أيام في الأسبوع، وألغى السوط؛ غير أن الأسياد البيض رفضوا الموافقة على ذلك[٢٧]. واعتبر الرقيق هذا القرار المفترض كأنه حقيقة قائمة؛ ثم تزايدت أحداث التمرّد على عادات العمل والمقاومة لها، ما أدى في وقت قصير إلى الثورة التي بلغت ذروتها في استقلال هايتي. ولئن كنا لا نعلم الكثير عن منشأ هذه الشائعة الخاصة، فإن غالبية التلميحات إلى تحرر مقبل كانت، إلى حد ما، وراءها. ثم ثبت أن الحملة لإلغاء الرق، والثورة الهايتية، والوعود التي أُعلنها البريطانيون بتحرير الرقيق الذين ينتقلون إلى جانبهم في حرب ١٨١٢ كانت كلها حوافز على تصوّر الحرية القادمة.

والمنبوذون كالرقيق، كذلك، ميالون لقراءة آمالهم في الشائعة. ويشير مارك يورغنسماير إلى أن المنبوذين كانوا في أوقات مختلفة أثناء العهد الكولونيالي يعتقدون أن الحاكم، أو ملكه، قد رفع منزلتهم وألغى المنبوذية[٢٨]. وإلى جانب التوقعات الطوباوية لدى البريطانيين، كان الاعتقاد الشائع لدى المنبوذين هو أن البراهمة والهندوس من الطبقة الرفيعة قد سرقوا السر، وأفشوا النصوص التي كانوا يملكونها[٢٩].

إن التشابه هنا بين الفلاحين الفرنسيين، والرقيق، والمنبوذين، والأقنان الروس، ثم، في هذا المجال كذلك، عبادات الشعوب التي خضعت للسيطرة الغربية، شديد الوضوح لا يمكن تجاهله. والميل إلى الاعتقاد بأن نهاية رقهم أصبحت في المتناول، وأن الله، أو السلطات، حقق لهم أحلامهم، وأن القوى الشريرة تمنع عليهم حريتهم، هو حدث عادي، ومأساوي بوجه عام، في أوساط الشعوب المحكومة[٣٠]. وبصياغة تحررها بهذا الشكل، تعبر الجماعات الضعيفة عن تطلعاتها السرية في الوسط العام بطريقة تمكنها من تجنب المسؤولية الفردية وتضعها في الوقت ذاته في صف السلطة العليا التي تتبع أوامرها الصريحة. مثل هذه النذر ساعدت في الوقت نفسه على إشعال العديد من التمردات التي فشلت كلها تقريباً. والمنظرون الاجتماعيون الذين يرون أن الايديولوجية المهيمنة، تشجّع تطبيع السيطرة حيث لا يمكن تصور أي بديل، يجدون من الصعب تفسير المناسبات التي فيها كانت الجماعات المحكومة تشدّ نفسها إلى الملاء متشبثة برغباتها الجماعية. ولئن كانت الجماعات المحكومة قد أخطأت تفسير العالم فمثله كذلك هو التصور بأن التحرر الذي يطمحون إليه آتٍ لتجسيد السيطرة.

إننا لا نكاد نستنفد أشكال المغفلية المعروضة من قبل الجماعات المحكومة. هي، بدون استثناء تُخفي الهوية الشخصية للفاعل، وتمكن بذلك من التعبير الأكثر مباشرة عن

العدوان الطبيعي أو الكلامي(٣١). وفي بريطانيا، في القرن الثامن عشر، على سبيل المثال، باتت الغفلية عنصراً قياسياً في العمل الشعبي حتى أن إي.بي. طومسون استطاع أن يتكلم على «التقليد الغفلي». إن التهديد المغفل، لا بل العمل الإرهابي الفردي، غالباً ما يوجد في مجتمع الولاء التّام والخضوع، على الجانب الآخر من مدالية المراعاة الزائفة. وفي المجتمع الذي يمكن فيه بالضبط للمقاومة المكشوفة المعروفة للسلطة الحاكمة أن تؤدي إلى فورية العقوبة وفقد المنزل، والعمل، والإيجار، إن لم يكن الاحتيال على القانون، يميل المرء إلى إيجاد أعمال الشر: الرسالة المغفلة، إحراق المخزونات أو المباني الخارجية، أو عقر الماشية، الرصاصة أو الطوبة عبر النافذة، البوابة التي تخلع مفصلاتها، قطع أشجار البستان، وفتح سدود بركة الأسماك ليلاً. إن الرجل نفسه الذي يعبّر بلمس شعر ناصيته عن إذعانه لسيده نهاراً، ويسجله التاريخ مثلاً على الرضوخ، هو نفسه الذي يفتك بغنمه، ويوقع تدارجه (طيوره) بالشرك، أو يسمّ كلابه ليلاً»(٣٢).

إن مقابلة طومسون لما أسميته التراث العلني العام من إظهار الإذعان مع التراث المخفي من العدوان المغفل في الكلام والعمل معاً تفرض نفسها بالقوة. ففي الرسائل المغفلة التي تهدد دائماً، يمكننا أن نقرأ ما يختيّل لي أنه نسخة واضحة إلى حد معتدل مما يقال بعيداً عن الأنظار، ونقارنه بالإنجاز الرسمي. وهكذا فإن الرسالة المغفلة العائدة إلى الأضرار بالمواسم بسبب صيد النبلاء لا تعمد إلى اختيار الكلمات وتنميقها: «[إننا] لن نسمح لمثل هؤلاء الأوغاد السمان المبقورين البطون، اللاهثين، أن يجوّعوا الفقراء بمثل هذه الأساليب الجهنمية بغية القيام بالصيد، وسباق الخيل.. إلخ. للإبقاء على عائلاتهم في حالة اعتزاز وترف»(٣٣). والتهديدات المغفلة ليست محض تعابير عن الغضب صادرة عن القلب. هي، مفرق كل شيء، تهديدات، سواء أخذت شكل رسالة أو علامة مفهومة (كمشعل غير مضاء في السقف، أو رصاصة على المدخل، أو صليب صغير وقبر بجوار البيت)، والمقصود بها تغيير تصرفات الخصم. إن هذه الأعمال، كما يراها تومبسون، هي حلقات في المسرح المضاد. وإذا كانت محاكم النبلاء، وعمليات الإصطياد، والملابس، والمظاهر الكنسية تتوخى إرهاب التابعين، فإن التهديد والعنف المغفلين من قبل فقراء الأرياف يقصد بهما «إرسال القشعريرة في السلسلة الفقرية لهؤلاء النبلاء والقضاة، والحكام»(٣٤).

ولا ضرورة للقول هنا إن المحكومين إذا ما أقدموا، فرادى أو جماعات على هجمات مباشرة على ممتلكات أسيادهم أو أشخاصهم، فالمحتمل أن يخفوا هويتهم باحتياطات منها التحرك في الليل أو لبس الأقنعة. إن منتهكي الحرمات، والقائمين

بأعمال الإحراق، ودعاة التحريض، والمتمردين الفعليين يتخذون الخطوات الحذرة نفسها كقطاع الطرق. وفي الغرب الكاثوليكي يتيح تقليد الكرنفال، كما سنرى، تقليداً طقسياً يسمح بالتنكر المربوط بالكلام والتصرف المباشرين مما لا يسمح بهما إلا فيه. إن الرجال الذين ارتدوا ملابس نسائية في مشاغبات ريبيكا في وايلز، أو في تظاهرات الآنسات الاحتجاجية على القيود المفروضة بالنسبة للغابات في فرنسا، لم يكونوا بحاجة إلى ابتداع تقليد جديد.

من شأن هذين المثلين الأخيرين أن يمثلا الطريقة التي بها يمكن استغلال الوضع الهامشي غير المتسيس للنساء في مجتمع الرجال بصورة مفيدة. وفي الجهود البائسة لمقاومة برنامج ستالين لتعميم المزارع الجماعية، أدرك الفلاحون أن أسوأ أنواع العقوبات الانتقامية يمكن تجنبها إذا ما كانت النساء في الطليعة في المقاومة العامة. عند ذاك يمكن للرجال أن يتدخلوا للدفاع عن نسائهم المهددات وهم في حال أمني أفضل. وفي ذلك تقول لِن فيولا:

«الظاهر أن احتجاج نساء الفلاحين كان منفذاً مأموناً نسبياً للمعارضة الفلاحية بوجه عام، وستاراً واقياً للفلاحين وهم أكثر تعرضاً من الناحية السياسية، ولا يستطيعون معارضة السياسة بنشاط وبقوّة بدون النتائج الخطيرة، إلا أنهم برغم ذلك يستطيعون، وقد فعلوا، أن يقفوا بصمت وبتهديد في الخلفية أو أن ينضموا إلى عمل الشغب ما أن يتصاعد الاحتجاج إلى درجة يستطيع عندها أن يدخل الرجال الحلبة مدافعين عن قريباتهم من النساء»[٣٥].

وبمعنى أوسع، ينبغي لبعض الأشكال الأساسية من العمل الشعبي الجماعي الذي تصنفه السلطات أعمال شغب، أن ينظر إليه بالطبع على أنه استخدام استراتيجي للغفلية كذلك. والسياسة الشعبية للجمهور التاريخي تنشأ بصورة خاصة في أوضاع يستحيل فيها على تحركات المعارضة الدائمة أن تساندها، أو أن تستمر فيها، في حين أن العمل الجماعي على المدى القصير قد ينجح بسبب تلاشيه أو اختفائه. هكذا استطاع تومبسون أن يكتب عن «القدرة على العمل السريع المباشر» للجمهور الانكليزي في القرن الثامن عشر. «والعضوية في جمهور أو حشد هي طريقة أخرى للغفلية؛ أما العضوية في منظمة مستمرة فلا بدّ أن تعرض المرء إلى الانكشاف والعقوبة. الجمهور في القرن الثامن عشر عرف جيداً مدى قدراته على العمل، وفنه الخاص من حيث الممكن. نجاحاته ينبغي أن تكون ثورية، أو لا نجاح إطلاقاً»[٣٦]. مثل هذه النقطة إلى حدّ بعيد عرضت كذلك عن جماهير المدن في فرنسا من منتصف القرن الثامن عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر.

لقد كان غياب أية منظمة شكلية والطبيعة الارتجالية في الظاهر لأعمالهم ملائمين إلى درجة استثنائية مع بيئة سلطة تحظّر غالبية الأشكال البديلة للعمل المباشر ضد السلطات. وبالنظر إلى ذلك من هذه الزاوية، إن وصف هذه الأحداث بالفجائية يمثل، كما يقول وليم ريدي «ملاحظة غير ذات صلة، ولا محل لها هنا، إلا إذا اعترفنا بأن المشاركين أنفسهم قدروا هذه الفجائية وتعمدوها تعمّداً»[٣٧].

إن احتمال اختيار الجماعات المحكومة، عن قصد أحياناً، للأشكال الفجائية من العمل الشعبي لما تؤمنه من غفلية وفوائد تكتيكية أخرى من شأنه، إذا ما تمّت متابعته، أن يعيد تكوين أفق السياسة الشعبية لدينا. ومن ناحية تقليدية إن تفسير الجمهور، أكّد العجز النسبي للطبقات الدنيا عن الاستمرار في أية حركة سياسية متناسقة؛ وتلك هي نتيجة مؤسفة لماديته ومشاعره القصيرة المدى. ويكون المأمول، مع الوقت، أن تستبدل تلك الأشكال البدائية من العمل الطبقي بتحركات أكثر دواماً وأبعد رؤية، بقيادة (لعلها من الفريق الطليعي) تعمل من أجل التغيير السياسي الأساسي[٣٨].

أما إذا كانت قراءة أخرى أكثر تكتيكية هي الصحيحة، فإن اختيار العمل المباشر السريع الزوال من قبل الجمهور يصعب أن يكون بمثابة عائق سياسي أو عجز عن القيام بأشكال أكثر تقدماً من العمل السياسي. مثل هذه الأحداث من الاضطرابات في السوق، والاضطرابات بشأن الخبز «وتحديداً الأسعار» وتحطيم الآلات، وإحراق جداول الضرائب وسجلات العقارات بعمل شعبي سريع، يمكن لها، بدلاً من ذلك، أن تمثل حكمة شعبية تكتيكية نشأت في الاستجابة الواعية للضوابط السياسية التي تواجه بصورة واقعية. عند ذاك تصبح الفجائية والغفلية وغياب المنظمة الشكلية صيغاً للتمكن من الاحتجاج لا انعكاساً للمواهب السياسية الضئيلة لدى الطبقات الشعبية[٣٩].

إن المنافع السياسية للعمل الارتجالي من قبل الجمهور تخفي شكلاً من التنكر والغفلية أكثر عمقاً وأهمية، بحيث لا يمكن القيام بمثل هذاالعمل بدونهما. وإذا كان العمل الجماهيري لا يتطلب التنظيم الشكلي، فإنه بأقصى ما يكون من التأكيد، يتطلب أشكالاً فاعلة من التناسق، وتطويراً لتقليد شعبي مقتدر. وفي غالبية النواحي، يتحقق التناسق الاجتماعي البارز في عمل الجمهور التقليدي بواسطة شبكات مجتمعية غير عرفية تنضم إلى أفراد الجماعة المحكومة. ويمكن لمثل هذه الشبكات، وفقاً لمجتمعها الخاص، أن تعمل عبر القربى، أو تبادل العمال، أو الجوار، أو الممارسات الطقوسية، أو الروابط اليومية المهنية (كصيد الأسماك، أو الرعي، على سبيل المثال). والمهم لأغراضنا هنا هو أن هذه الشبكات مغروسة اجتماعياً داخل المجتمع المحكوم، وهي لذلك مبهمة غير

واضحة للسلطات بقدر ما هي «لازمة لا يستغنى عنها للعمل الجماعي المستمر»[٤٠]. وطبيعي أن تكون هذه الصيغ من العمل الجماعي قد تحوّلت مع الوقت إلى جزء صميم من الثقافة الشعبية، ثم إن الاضطراب أصبح شيئاً أشبه بالسيناريو الذي تقوم به، على خطورته، مجموعة كبيرة يعرف أفرادها المؤامرة الأساسية، ويمكنهم أن يقفزوا إلى أدوار جاهزة. مثل هذا النوع من العمل الجماهيري المغفل يعتمد بالتالي كلياً على وجود موقع اجتماعي للتراث المخفي، موقع يمكن فيه للروابط والتقاليد الاجتماعية أن تنمو بدرجة من الاستقلالية الذاتية من النخب المسيطرة. وفي غيابها يكون أي شيء من ذلك مستحيلاً.

وهنالك شكل أخير من العمل الجماهيري المغفل يستحق التعليق لأنه يحدث في ظل أسوأ أشكال التبعية. هنا يخطر ببالي نوع من الاحتجاج الجماعي الذي يغلب أن يقوم به السجناء حين يدقون على علب الوجبات من التنك، أو على قضبان حجراتهم، بصورة إيقاعية. وبكلام دقيق ليس المحتجون هنا مجهولين، إلا أنهم برغم ذلك يحققون نوعاً من الغفلية بفضل أعدادهم، ولأنه يندر أن يستطاع تعيين المحرّض أو البادىء بالاحتجاج. وإذا كان شكل التعبير بحد ذاته مبهماً، فإن سبب الأشياء واضح من الإطار الذي تم به الاحتجاج. هنالك، حتى في المؤسسة الديكتاتورية حيث الاحتمال ضئيل بإيجاد موقع للحوار محمي، خارج المسرح، يمكن التوصل برغم ذلك إلى صوت في ظل السيطرة يكاد يستحيل معه تعيين الأفراد للعقوبة.

التعريض بالتعبير الملطف

إذا كانت غفلية صاحب الرسالة هي في الغالب ما يمكن الضعيف من مخاطبة السلطة بقوة، فإن المرء قد يعتقد أن إنجاز المحكومين يتحول بدون الغفلية إلى مراعاة وإذعان. والبديل للإذعان في كل حال هو إخفاء الرسالة إلى حد كاف يمكن معه تجنب العقوبة. وإذا كانت الغفلية تشجع في الغالب إيصال الرسالة غير المموهة، فإن ستر الرسالة بقناع يمثل استخدام الزخرفة أو التمويه.

والشبيه الملائم لهذه العملية الزخرفية من حيث الناحية اللغوية الاجتماعية هو الطريقة التي بها يتحول بالتعبير الملطف ما يبدأ بأنه كفر إلى مجرد تلميح له يتجنب العقوبات التي يمكن إنزالها بفعل الكفر الصريح[٤١]. وفي المجتمعات المسيحية تغيرت الأيمان التي «تتناول اسم الله بسوء» إلى أشكال أخرى أقل ضرراً بحيث يتجنب من يتلفظ بها غضب الله الكلي القدرة، إن لم نقل غضب القادة الدينيين والأتقياء. القسم بالسيد المسيح يتحول إلى... و«لعنك الله» تتحول إلى «ل.أ.» و«بدم المسيح» تصبح

«المخزي». حتى كلمات القذارة مما لا علاقة له بالدين تنقلب إلى «هوا». وكذلك الأسماء باللغة الفرنسية إذ يتحول القسم بالله إلى يا ربي... ولا إله...؟

والتعريض بالعبارة الملطفة هو في الواقع طريقة دقيقة لوصف ما يحدث للتراث السري حين يعبر عنه في وضع مثقل بالسلطة فاعل يريد أن يجتنب العقوبات التي يسببها له التعبير المباشر عنها. ولئن لم تكن الجماعات المحكومة هي الوحيدة التي تستخدم هذه التعبيرات الملطفة، فإنها هي التي تلجأ إليها تكراراً لأنها أكثر تعرضاً للعقوبات. إن الذي يبقى من التراث السري هو **التلميح إلى اللاتوقير من دون التعرّض لذلك مباشرة وبصورة كاملة**، أي تجديف غير مؤذٍ. ومع الوقت يضيع الربط الأصلي بين العبارة الملطفة والتجديف الذي تقلّده، بحيث تصبح العبارة الملطفة نظيفة. ومادام هذا الربط قائماً، فإن جميع السامعين يعتبرونها بديلاً للتجديف الحقيقي. والكثير من فن الكلام لدى الجماعات المحكومة يتألف من تعابير ملطفة، كانت، كما لحظ زورا نيل هيرستون، «متسمة بتعليق وانتقاد اجتماعي، مبطن غير مباشر، وهي تقنية موسومة بصورة مناسبة بأنها ضربة مستقيمة بعصا عوجاء»[٤٢].

واللجوء إلى العبارات التعريضية كقناع هو على أشده في الحكايات الشعبية وفي التراث الشعبي لدى الجماعات التي لا حول لها ولا طول، بوجه عام. مثل هذه الأشكال المحكمة الستر سنتناولها في مكان آخر. أما هنا فيكفي أن نلحظ أن مثل هذه العبارات الملطفة هي بمثابة امتحان متواصل للحد اللغوي لما هو مسموح؛ والغالب أنها من حيث التأثير تعتمد على إدراكها من قبل ذوي السلطة. والظاهر أن العبيد في جورجتاون، في جنوبي كارولينا، تجاوزوا ذلك الحد اللغوي حين اعتقلوا لأنهم أنشدوا التالي في بداية الحرب الأهلية:

سرعان ما سنكون أحراراً [تعاد ٣ مرات]
حين يدعونا الرب إلى البيت
أخي، كم من الوقت [تعاد ٣ مرات]
سنظل نعاني هنا؟
ذلك لن يكون طويلاً [تعاد ٣ مرات]
قبل أن يدعونا الرب إلى البيت
سرعان ما سنكون أحراراً [تعاد ٣ مرات]
حين يحررني المسيح.

سنحارب من أجل الحرية [تعاد ٣ مرات]

حين يدعونا الرب إلى البيت(٤٣)

اعتبر مالكو الرقيق الإشارات إلى «الرب» و«المسيح» و«البيت» بأنها إشارات غير مقنّعة إلى حد كاف لـ«اليانكي» ولـ«الشمال». ولو أن هذه الترنيمة الدينية لم تعتبر تحريضية، لكان الرقيق المتعبدون نجوا بنداء غير مباشر للحرية في التراث العلني. وفي بداية الثورة الفرنسية، كان يمكن للفلاحين أن يستخدموا الغموض ببراعة لوقاية أنفسهم من سلطات النظام القديم أو من السلطات الثورية الجديدة. وبقدر ما كانت الديموقراطية تعني عودة الحقوق التقليدية، فإنهم كانوا يهتفون «أعيدوا ذلك الصالح» من غير أن يكون واضحاً لدى المسؤولين ما هو ذلك الصالح ـ الدين، أم الثورة، أم القانون، أم شيء آخر(٤٤).

وبالقدر نفسه إن العبارات التعريضية الملطفة يقصد بها التهديد، لكنها تفقد قوتها ما لم تؤخذ كما هي مقصودة. على أن الصيغة الكلامية للتهديد تتخذ مسار العبارة الملطفة حين تسمح بالتنصل من القصد إذا ما واجه مطلقها التحدي. وهذا أندريه أبياتيشي ينقل لنا العبارات التعريضية الملطفة التالية التي استخدمها الناهبون الذين أشعلوا الحرائق في القرن الثامن عشر في فرنسا:

ـ سأجعلك تستيقظ بواسطة الزَند الأحمر.

ـ سأشعل لك غليونك.

ـ سأوجه رجلاً يرتدي ملابس حمراء يهدم كل شيء.

ـ سأنتقم منك بغرس بذرة لن تندم عليها بسرعة.

ـ إذا أخذت أرضي فإنك سترى شجرة البرقوق(٤٥).

والغاية من هذه التهديدات هي الضغط باستمرار على الضحية المحتملة. والمنطق في ذلك هو أن الإحراق يمكن اجتنابه إذا ما فعل ما هو مطلوب منه، كخفض الأجور، وإعادة الحقوق بالغابات، وأبقى المستأجرين، وخفض الضرائب الإقطاعية على سبيل المثال. وكان التهديد مفهوماً جيداً حتى أنه كان يسلم بواسطة غريب مجهول، أو رسالة. وكان الفلاحون الذين يوجهون الرسالة يهدفون إلى الحصول على العنب، وعلى أن يأكلوه؛ أن يوجهوا تهديداً واضحاً إنما في شكل غامض إلى حد كافٍ يمكنهم معه اجتناب الملاحقة.

التذمر

آرتشيبالد: عليك أن تطيعني. والنص الذي أعددناه.

فيليدج (ممازحاً): غير أنني لم أزل حراً بأن أسرع أو أن أمطّ إنشادي وإنجازي. أستطيع أن أتحرك على مهل؛ أليس كذلك؟ وبوسعي أن أتنهد مراراً أكثر، وبعمق أكثر.

[جينيه، الملوّنون]

إننا نعلم أن التذمر أو الغمغمة شكل من الشكوى المقنعة. والقصد من التذمر عادة هو إبداء إحساس عام بالاستياء من غير تحمل مسؤولية الشكوى العلنية المحددة. وقد يكون واضحاً من الإطار وضوحاً كافياً للمستمع ما هي الشكوى، لكن الشاكي يتجنب بواسطة التذمر صداماً، وهو يستطيع إذا اضطره الأمر أن يتنصل من أنه يتقصّد الشكوى.

ينبغي للتذمر أن يعتبر مثالاً على صنف أعمّ من المعارضة الواسعة ذات القناع الرّقيق. هو شكل نافع بصورة خاصة للجماعات المحكومة. إن نوع الأحداث التي يأتي التذمر مثالاً عليها يشمل، على ما هو مفترض، كل عمل قابل للإيصال للغير بقصد نقل إحساس مبهم، قابل للإنكار من السخرية والاستياء والعداء. ولنقل هذه الرسالة يمكن لأية وسيلة نقل تقريباً أن تخدم هذه الغاية: العنين، التنهد، الندب، الضحكة الخافتة، الصمت الحسن التوقيت، الغمزة، أو التحديق. وإليك بهذا الوصف الحديث من ضابط إسرائيلي للتحديق الذي واجهه من فتيان فلسطينيين في الضفة الغربية المحتلة: «عيونهم تظهر الحقد؛ لا ريب في ذلك؛ هو حقد عميق؛ كل الأشياء التي لا يستطيعون أن يقولوها، وكل الأشياء التي يحسّون بها في داخلهم، يضعونها في أعينهم، في كيفية نظرتهم البكر»[٤٦]. الشعور المعبّر عنه هنا واضح، بلوري الوضوح. وعلماً منهم بأنهم قد يعتقلون، أو يضربون، أو يرمون بالرصاص لأنهم قذفوا الحجارة، فقد استعاض هؤلاء الفتيان بالنظرات، وهي أسلم بكثير، ولكنها مع ذلك تعطي المعنى الحرفي تقريباً للعبارة «ليت أن النظرات تستطيع أن تقتل...».

وطبيعي أن يجد المحكومون أن التذمر هو في الغالب أفضل لمصلحتهم منه للأسياد. ما أن يتجاوزوا التذمر إلى الشكوى المباشرة حتى يتعرضوا إلى مخاطرأكبر للانتقام المكشوف. وعلماً منهم بالتفوق الذي يتمتعون به في المواجهة العلنية، يغلب أن يحاول الأسياد أن يصروا على المباشرة، طالبين من المتذمر أن يذكر بوضوح ما هي شكواه. وبهذه القدرة ذاتها، ورغبة منه بأن يظل في مجال الغموض وهو الأكثر ملاءمة له، ينكر المحكوم أنه قام بالتشكّي. والكثير من الاتصالات اليومية السياسية بين المحكومين

المعرضين للخطر إلى درجة كبيرة، وأسيادهم يجري، على ما اعتقد، في إطار مثل هذا التذمّر. ومع الوقت ينشأ نمط من الغمغمة يملك القوة التبليغية كاللغة الدقيقة إذ إن توقيت الشكاوى ونغمتها وأجواءها تصبح محددة تماماً. مثل هذه اللغة تقوم إلى جانب لغة الإذعان من غير أن تخرق أصولها بالضرورة. وفي ذلك يلحظ أرفنغ غوفمان، مردداً صدى جينيه: «وبالطبع، إنه (أي الفاعل)، في مراعاة الأشكال السليمة بحذر، يجد نفسه حراً في التعبير عن كل أنواع الاستخفاف بأن يغير بدقة، اللحن واللفظ والسرعة، وما إلى ذلك»(٤٧). إن الذي يحفظ خلال ذلك كله هو مظهر التراث العلني العام. الأساس في التذمر هو أنه يظل دون التمرد هو له البديل الحذر. وبما أن نية إبداء قول صريح تنفى، كذلك تنتفي الحاجة إلى رد مباشر. من ناحية رسمية لم يحدث أي شيء. وبالنظر إلى ذلك من فوق، نجد أن الفاعلين المسيطرين سمحوا للمحكومين بأن يتذمروا شريطة أن لا يتجاوزوا في ذلك لياقة الإذعان العامة. وبالنظر إلى ذلك من تحت، فإن أولئك الذين يملكون القليل من السلطة تمكنوا ببراعة أن يتلاعبوا بأحكام تبعيتهم بحيث يعبرون عن معارضتهم علناً، ولو بإبهام، من غير أن يوفروا لخصومهم مبرراً لضربة معاكسة.

وكما هي الحال بالتهديدات رقيقة القناع، التي يعبر عنها بالعبارات الملطفة، ليس للرسالة أن تكون مبهمة بحيث إن الخصم يعجز كلياً عن فهم المقصود. الغرض من التذمر ليس في الغالب محض التعبير عن الذات، بل التأثير على النخبة بفعل ضغط الاستياء. فإذا كانت الرسالة بالغة الوضوح تعرض حاملها إلى الانتقام العلني؛ وإذا كانت بالغة الغموض، مرّت بدون أن تثير أي انتباه أبداً. والغالب في كل حال أن المقصود من التذمر ينقل بلهجة لا تخطىء، سواء كانت غضباً، أو ازدراء، أو عزماً أو صدمة، أو عدم ولاء. وطالما جاءت اللهجة بذاتها قوية التعبير، فإن قدراً من الغموض يمكن له أن يعزز بصورة استراتيجية، وقعها على الجماعات المسيطرة. إن تأثير الخوف على الخصم، مثلاً، يمكن أن يزيد إذا ما ترك له أن يتصور حدوث الأسوأ. هنالك على هذه الأسس تحليل للملابس والموسيقى والدين لدى «الرستا» يشير إلى أن لمثل هذه الأشكال غير المباشرة من الاتصال في مجتمع البيض في جامايكا فوائد معينة على لغة العصيان المباشرة. «ومن التناقض الظاهري أن «الرهبة» لا تترك أثرها إلا إذا ظلت غير مفهومة لدى الضحايا المقصودين، موحية بطقوس لا توصف من الثأر الذي لا يرتوي»(٤٨). بذلك تؤدي المبالغة بالخطر الرستي إلى تضخيم أثره فيما هي في الوقت ذاته توفر منفذاً لتراجع الفاعلين الذين لم يقوموا في كل حال بأي تهديد معين.

وفي المناسبات النادرة جداً ذات الإثارة البالغة، فقط يتسنى لنا أن نصطدم بتراث

سري غير منمق في مجال العلاقات مع السلطة العامة. إن وقائع السلطة تتطلب أن يقال ذلك من قبل محكومين مغفلين، أو أن يكون محمياً بقناع كالشائعة، أو القيل والقال، أو العبارة الملطفة، أو كتذمر لا يجرؤ أن يتكلم باسمه علناً.

أشكال التنكر المحكمة:

صورة الثقافة الجماعية

لو أن التحريض الايديولوجي كان محصوراً بالأشكال السريعة الزوال من القيل والقال، والتذمر، والشائعات، والعداء بين الفاعلين المقنعين، بين الفترة والأخرى، لكانت القصة هامشية بالفعل. الواقع أن التمرد الايديولوجي للجماعات المحكومة يتّخذ شكلاً عاماً علنياً في عناصر الثقافة الشعبية أو في ثقافة القوم. وعلى أساس العقبات السياسية التي يعمل حملة هذه الثقافة الشعبية عادة، في ظلها، فإن التعبير العلني عنها ـ يتجنب عادة حدود البذاءة. إن شروط التعبير العلني عنها هي أنها غير مباشرة ومشوّهة إلى حد كاف بحيث يمكن قراءتها على وجهين، أحدهما نظيف حميد. وكالتعبير الملطف، يأتي هذا المعنى الحميد، مهما كان غير ذي طعم، ليوفر منفذاً للانسحاب أمام التحدي. مثل هذه العناصر الغامضة متعددة المعاني في الثقافة الشعبية تحدد مجالاً مستقلاً نسبياً من الحرية المتحركة شرط أن لا تعلن أية معارضة مباشرة للوضع العام القائم كما هو مسموح به من قبل ذوي السيطرة.

ثم إن عناصر رئيسية من الثقافة الشعبية (المميزة عن النخبة) يمكن لها أن تتقاطع بالتالي مع تفسيرها الرسمي، إن لم نقل إنها تناقضه. وهنالك، على الأقل، ثلاثة أسباب توجب على ثقافة الجماعات المحكومة أن تعكس تسريب أجزاء من التراث السري، المحجوب بصورة ملائمة، إلى المسرح العلني.

وبمقدار ما تكون ثقافة الشعب أو القوم ملكاً لطبقة أو لشريحة اجتماعية يولّد موقفها الاجتماعي خبرات وقيماً مميزة، يكون علينا أن نتوقع ظهور هذه الخصائص المشتركة في طقوسها، ورقصها، ومسرحياتها، وملابسها، وحكاياتها الشعبية، ومعتقداتها الدينية، وما إلى ذلك. ولم يكن ماكس فيبر المحلل الاجتماعي الوحيد الذي لحظ أن القناعات الدينية «للفير المميزين» تعكس احتجاجاً ضمنياً على مصيرهم الدنيوي. وبروحية متعصبة ناشئة عن أحقادهم، يحتمل لهم أن يتصوروا انقلاباً أو تسوية لا بدّ منهما للأوضاع والمراتب الدنيوية، وأن يؤكدوا على التضامن والمساواة، والمون المتبادل، والأمانة والبساطة والحماس العاطفي. إن تمايز التعبير الثقافي لدى الجماعة المحكومة يعود

إلى حدّ كبير، إلى حقيقة أن عملية الانتقاء الثقافي هي، في هذا المضمار على الأقل، ديموقراطية نسبياً. الواقع أن أعضاءها هم الذين يختارون تلك الأغاني، والحكايات، والرقصات، والنصوص، والطقوس التي يختارون التأكيد عليها، ويتبنونها لاستعمالهم الخاص، ثم يخلقون، بالطبع، ممارسات وأعمالاً ثقافية جديدة لتلبية حاجاتهم التي يشعرون بها. إن ذاك الذي يبقى ويزدهر ضمن الثقافة الشعبية عند الأقنان، والعبيد، والفلاحين، يتوقف بالدرجة الأولى على ما يقررون أن يقبلوا به وينقلوه. وليس المقصود بذلك أن مجال الممارسات الثقافية لا يتأثر بالثقافة المسيطرة: المراد بذلك فقط هو أنها، على ما نعتقد، أقل خضوعاً للمراقبة الفعلية من المجال الإنتاجي.

والسبب الثاني لرغبة الجماعات المحكومة بإيجاد أساليب للتعبير عن آراء مخالفة عبر حياتها الثقافية هو، أنها، ببساطة، رد سريع لاذع على ثقافة رسمية هي، في كل الحالات تقريباً، تحط من القدر. إن ثقافة الأرستقراطي، واللورد، وأسياد الرقيق، والطبقات العليا، مصممة في الدرجة الأولى، في كل حال، لتميز هذه الجماعات الحاكمة عن جماهير الفلاحين، والأقنان، والرقيق، والمنبوذين، دونهم. وفي حالة المجتمعات الفلاحية، على سبيل المثال، تقدم التراتبية الثقافية القائمة نمطاً من تصرف الإنسان المتحضر مما يفتقر إليه الفلاحون من موارد ثقافية ومادية لإنتاج مثيله. وسواء كان الأمر يتعلق بمعرفة النصوص المقدسة، أو بالكلام، أو بارتداء الملابس على الوجه الملائم، أو بالعادات والإشارات على المائدة، أو بإقامة حفلات التلقين وأداء الشعائر الخاصة، أو بالزواج، أو بالدفن، أو بأنماط الذوق والاستهلاك الثقافي، فإن المطلوب من الفلاحين في الواقع هو أن يعجبوا بمعيار يستحيل عليهم بلوغه. وفي الصين قديماً، على سبيل المثال، كانت معرفة القراءة والكتابة وسيلة هامة لتقسيم الناس إلى طبقات؛ وقد عنى ذلك، كما أشار عالم موسوعي في عهد سلالة سونغ أن «الناس الذين يعرفون الرموز الكتابية حكماء، ذوو قيمة؛ أما أولئك الذين يجهلون الرموز الكتابية فسذج بلهاء»[٤٩]. وبمقدار ما تعتمد الكرامة والمكانة الثقافيتان لدى الجماعات الحاكمة على ازدراء الطبقات المحكومة وإهانتها على وجه متسم بالتناسق، فليس من الغريب أن لا يشارك العامة في تلك الافتراضات بالحماس نفسه.

وأخيراً، إن ذاك الذي يسمح للجماعات المحكومة بأن تعترض الأشكال الثقافية المتسلطة هو أن التعبير الثقافي بفعل ما فيه من تعدد القوى الرمزية والمجازية يتيح مجال التنكر. وباستخدام الرموز بلباقة يمكن للمرء أن يحمل الطقوس، أو نمط الثياب، أو الأغنية، أو القصة، معاني يدركها جمهور مقصود بها، ومبهمة لجمهور آخر يود الفاعل

أن يستبعده، وبشكل آخر، إن الجمهور المستبعد (وهو صاحب السلطة هنا) قد يدرك الرسالة التحريضية في العمل المنجز، لكنه يجد صعوبة في الرد عليها لأن ذلك التحريض يتلبس أشكالاً لا يمكن لها أن تزعم لنفسها البنية البريئة. والمتحكمون الأذكياء بالعبيد أدركوا، ولا ريب، أن الاهتمام بيوشع وموسى بين مسيحية الرقيق هو ذو علاقة بدورهما التنبؤي كمحررين للإسرائيليين من العبودية. على أنه بحكم كونهما، في كل حال، نبيين من العهد القديم، كان يصعب إنزال العقوبة بالعبيد لأنهم وقروهما كجزء من إيمانهم المسيحي.

وهنا يمكن أن نورد مثلين موجزين يسهمان في إيضاح كيفية تحقيق هذا الترميز. الأول يتعلق بطقوس تناولت الياباني القروي المسنّ والشهيد ساكورا ساغورو في تطورها منذ إعدامه سنة ١٦٥٣ حتى القرن الثامن عشر(٥٠). صلب ساكورا من قبل أسياد منطقة نازيتا لأنه تقدم بعريضة بالنيابة عن سكان قريته المظلومين، مع العلم أن تقديم عريضة الاحتجاج جريمة تعاقب بالإعدام. ولأنه، على ما هو مفترض، استشهد في سبيل مصالحهم، احتفل الفلاحون بروحه ـ ناقمين ـ، وأصبح أشهر مثال على «الرجل المستقيم الذي يضحي بنفسه لمصلحة شعبه». وتحوّلت قصة ساكورا عبر معبده، عبر الحكايات التي رواها المغنّون وجماعات المحرضين، عبر المسرحيات، وعبادة روحه كمنقذ بوذي، إلى محور تضامني شعبي ومقاومة. وإلى هذا الحد كان التنكر في حده الأدنى لولا أنه اتخذ شكل عبادة طقسية لا مقاومة سياسية مباشرة. غير أن الصور الأخرى العلنية لهذه العبادة كانت في المسرحيات العامة تصاغ بدقة في إطار فضائل الحكومة المحسنة. فإذا طالب الفلاحون بالأرض، فذلك لكي يتمكنوا من دفع الضرائب للسيد. على أن الجديد في الأمر، وهو التحريض ضمناً، هو أن تحقيق العدالة أصبح الآن في أيدي الفلاحين لا في أيدي النبلاء. إن هذه العبادة وما رافقها من أعمال، لعبت على ما يظهر دوراً حيوياً في إيجاد ثقافة فلاحية تحتية من المقاومة الجماعية لأعباء مفروضة من فوق، والحفاظ عليها.

واستخدام الفيليبينيين للتقليد المسيحي عن تمثيلية الآلام للتعبير عن خروج عام، ولو بتحفظ، عن ثقافة النخبة، هو مثل آخر بارز على هذا النمط. وكما أظهر رينالدو إيليتو ببراعة، أن الشكل الثقافي الذي كان يمكن اتخاذه مثالاً على خضوع الفيليبينيين لدين أسيادهم المستعمرين واستسلامهم أمام مصير قاس أعطي له معنى آخر مغاير(٥١). وبأشكاله المختلفة الكثيرة المعتمدة في أوساط مجتمع تاغالوغ أثناء أسبوع الآلام، أمكن للصورة الشعبية للآلام أن تلغي الكثير من النمط الثقافي عند الإسبان وحلفائهم المحليين

الذين ساروا على غرارهم. شخصيات السلطة التقليدية جرى تجاهلها أو إنكارها؛ والتضامن الأفقي حل محل الولاء للأسياد؛ وأولئك الذين كانوا في أسفل الدرك (الفقراء، والخدم والضحايا) جرى إظهارهم بأنهم الأكثر سمواً ونبلاً؛ والكنيسة القائمة واجهت النقد؛ والآمال السعيدة هي التي تحدثوا عنها، واهتموا بها. وباستثناء الأفكار الرئيسية المبينة في هذه الأعمال نرى أن التنظيم الفعلي وإنجاز المسرحية كان رابطاً اجتماعياً قوياً يوحد الفيليبينيين العاديين. أداة نقل ذلك كله هي بالطبع طقس كنسي مقبول من فوق ـ وهي حقيقة جعلت منه موقعاً اجتماعياً مأموناً للمعاني التخريبية. وليس القصد من ذلك أن نزعم حدوث تلاعب متعمد وخبيث بمسرحية الآلام. الأصح هو، ببساطة، أن الخبرة الدينية لدى الفيليبينيين العاديين أدخلت بصورة تدريجية هذا الطقس الشعبي الذي أصبح يمثل حساسياتهم في حدود ما يمكن التجرؤ عليه في إطار مأمون نسبياً. ثم يبين إيليتو كيف أن الايديولوجية المتضمنة في الآلام تبدو في أزياء عسكرية في عدد كبير من الانتفاضات العنيفة، بما في ذلك، وبصورة بالغة البروز، في حركات شعبية ذات صلة بالثورة على اسبانيا والطغاة المحليين في آخر القرن التاسع عشر. ولم يكن ذلك مجرد ترابط بين الاثنين. الأصح من ذلك، على المرء أن يقول إن الآلام، كما اعتمده الفيليبينيون العاديون، أوجدت روحية مشتركة محكومة عبر تمثلها العلني، على تنكره في طقس شعبي. وبعيداً عن أن تكون محصورة في المواقع الاجتماعية للتراث المخفي، واصل سكان تاغالوغ، كالجماعات الأخرى المحكومة، إضفاء وجود انفلاتي يصعب إمساكه في الحوار العلني[٥٢] على رؤاهم الاجتماعية المنحرفة والمقاومة الخاصة بهم.

الثقافة الشفهية كقناع شعبي

لقد اتخذ القسم الأكبر من التعبير الثقافي لدى الطبقات الدنيا شكلاً شفهياً أكثر منه كتابياً. وبفضل وسائل انتقالها فقط تقدم التقاليد الشفهية، ببساطة، نوعاً من المزلة، والضبط، حتى الغفلية، مما يجعلها أدوات نقل مثالية للمقاومة الثقافية. ولإدراك كيفية تحميل الأغنية الشعبية، والحكاية الشعبية، والنكتة، ثم ألحان الوالدة الحنون، بالطبع، عبئاً ثقيلاً من المعاني التخريبية، أرى أن بنية التقاليد الشفهية تستحق عرضاً موجزاً[٥٣].

كلنا يعلم أن الكلام، لاسيما العادي بين الأصدقاء وذوي العلاقات الحميمة. يتوقع له أن يمارس في تركيب الجمل وقواعد الصرف والنحو والتلميحات، حرية أوسع من الكلام الرسمي المعلن، إن لم نقل الكلام المطبوع. على أن الأمر الذي يغلب أن لا ينال مثل هذا الاهتمام، هو كيف أن المجتمعات الحديثة التي تسود فيها الطباعة تضم

تقاليد شفهية كثيرة معاصرة يتجاهلها مؤرخو الثقافة. وفي ذلك لاحظ روبرت غرايفز بوضوح لاذع:

«عندما يأخذ مؤرخ في المستقبل بتناول المحرمات الاجتماعية في القرنين التاسع عشر والعشرين في عمل من ١٤ مجلداً يستنفد حياته كلها، فإن نظرياته بشأن وجود لغة سرية هائلة من الفسق، وأدب شفهي ضخم من القصص والألحان البذيئة المعروفة إلى درجات مختلفة من قبل كل رجل وامرأة في البلاد، ولكنها غير مكتوبة وغير معترف بوجودها علناً، ستعامل كفكرة خيالية من قبل العصر المستنير الذي يكتب فيه»[٥٤].

وإذا كان يمكن أن يقال مثل هذا الكلام بشأن بلاد صناعية ذات اندماج اجتماعي وانتشار للقراء والكتابة نسبيين، فكم هي أشمل وأهم تلك الثقافة الشفهية لدى الجماعات المحكومة التي تهمنا ثقافتها مباشرة؟

إن الغفلية الممكنة في الثقافة الشفهية مستمدة من أنها لا توجد إلا في أشكال متغيرة، غير ثابتة، لأنها تحكى وتمثل. كل تمثيل لها هو بذلك فريد من نوعه بالنسبة للوقت، والمكان، والجمهور، كما هو كذلك مختلف عن أي تمثيل آخر. وكالشائعة والقيل والقال، تؤخذ الأغنية الشعبية وتمثل، ثم تحفظ وفقاً لخيار المستمعين؛ وبعد ذلك، وعلى المدى البعيد تضيع أصولها كلياً. عند ذاك يستحيل استرجاع النص الأصلي الذي تأتي النصوص التالية بعده محرفة عنه. وبكلام آخر، لا تقليد محدداً، ولا مركز للثقافة الشعبية لأنه ليس لها نص أساسي أولي يكون بمثابة مقياس للتحريف. ونتيجة ذلك، عملياً، هو أن الثقافة الشعبية تصبح ملكاً جماعياً مغفلاً، يصار باستمرار إلى تعديله، أو تنقيحه، أو اختصاره، أو يهمل. إن تعدد مؤلفيها يوفر لها الغطاء الواقي، حتى إذا لم تعد تخدم المصالح الحالية إلى درجة كافية تؤمن لها الممثلين أو الجمهور، تلاشت، بكل بساطة، إلى الأبد[٥٥]. ويمكن للممثلين والمؤلفين الأفراد أن يختفوا، كالمطلق الأول للشائعة، وراء هذه الغفلية . وفي ذلك شكا جامع للأغاني الشعبية الصربية من «أن كل فرد كان ينكر مسؤوليته (عن تأليف أغنية جديدة)، حتى المؤلف الفعلي يفعل ذلك ويقول إنه سمعها من شخص آخر»[٥٦].

وإذا شئنا الدقة في الكلام، قلنا إن الرسائل الخطية أكثر غفلية حقيقية من الرسائل المحكية. إن النشرات الغفلية يمكن أن تعد سراً، وأن تُسلّم سراً غير موقعة، أما الرسائل الشفهية (قبل الهاتف) فإن تبادلها يجري بين شخصين، على الأقل، معروفين، إلا إذا كانا متنكرين. ومن ناحية الإخفاء، إن سيئة الكتابة، في كل حال، هي أن النص، ما أن يخرج

من يدي المؤلف، حتى تنعدم السيطرة على استعماله وانتشاره[٥٧]. وفائدة الاتصال الصوتي (بما في ذلك الحركات، والملابس، والرقص، الخ.) هو أن حامل الرسالة يحتفظ بالسيطرة على أسلوب نشرها ـ من حيث الجمهور، والمكان، والأوضاع، والأداء. بذلك تكون السيطرة على الثقافة الشفهية مركزية تتعذر معالجتها. الحكاية الشعبية، على سبيل المثال، يمكن أن تروى ثانية، أو أن تهمل؛ ويمكن لها، إذا ما أعيدت روايتها، أن تختصر، أو تزاد، أو تغيّر؛ أن تُحكى بأشكال أو لهجات مختلفة كلياً وفقاً لمصالح وأذواق المتكلم، أو لمخاوفه كذلك. ولهذا السبب يعد مجال المحادثة الخاصة أصعب شيء على الاختراق حتى من قبل أكثر الأجهزة البوليسية استمرارية ومثابرة. ثم إن جزءاً من المناعة النسبية للكلمة المحكية، حيال الرقابة، نابع من انخفاض مستواها التكنولوجي. يمكن للمطابع ولآلات النسخ أن تصادر، ويمكن تحديد مواقع إذاعات البث، حتى الآلات الطابعة وأشرطة التسجيل يمكن أن تؤخذ، أما الصوت البشري فيستحيل، دون قتل صاحبه، أن يقمع.

إن أفضل الأشكال المحمية للاتصالات المحكية هو الحديث بين اثنين. على أن مستوى الطمأنينة ينخفض مع ازدياد عدد الأشخاص في اللقاء الواحد (كما في اجتماع عام على سبيل المثال). الاتصال الشفهي غير مأمون إلا إذا كان عملية صغيرة فردية. على أن هنالك عاملين هامين ينفيان هذه الفائدة الظاهرة. الأول هو أن هذا الحديث يغفل التسلسل الهندسي للروايات المتعاقبة، بحيث إنها تصل الألوف في وقت قصير، كما رأينا في حالة الشائعات. والثاني هو أن كل تمثيل شفهي قابل لخلق جوّ خاص به، أو لحجبه، أو للتملص منه، أو لتمويهه وفقاً لدرجة الرقابة التي يتعرض لها من قبل السلطات. وبهذا الإطار يمكن لأغنية شعبية تحريضية أن تمثل بمئات الأشكال: من شكل بريء في الظاهر أمام الجمهور المعادي، إلى الشكل التحريضي المكشوف أمام جمهور مضمون من الأصدقاء. إن أولئك الذين حضروا التفسير الخبيث يقدرون عند ذاك المعنى الخفي للنص البريء. وهكذا إن الخصوصية والمرونة في الثقافة الشفهية هما اللتان تتيحان لها مجال نقل المعاني الخفيّة بطمأنينة نسبية.

الحكايات الشعبية ــ المحتال

ليس ما يمثل المقاومة الثقافية المقنعة للجماعات المحكومة أفضل مما يصنف بحكايات المحتالين أو المخادعين. وفي اعتقادي أنه يصعب وجود مجتمع فلاحي، أو من الرقيق أو من الأقنان، بدون شخصية محتال أسطورية بشكل حيوان أو بشر. المحتال يشق طريقه بنجاح في بيئة غادرة من الأعداد الساعين للتغلب عليه، أو لأكله، لا بقوّته بل بفطنته ودهائه. والمحتال يعجز من حيث المبدأ، عن كسب أية مواجهة مباشرة لأنه أصغر

وأضعف من خصومه. فقط بمعرفة عادات أعدائه، وبتضليلهم، وباستغلال جشعهم، وحجمهم، وسذاجتهم، أو بتسرعهم، يستطيع أن يتجنب قبضتهم، وأن يحقق الانتصارات. وبين الحين والآخر يصار إلى الجمع بين شخصيتي الأحمق والمحتال. حتى أن مكر الخاسر قد يتخذ شكل الصمت أو الحذق الشديد في استخدام الكلمات بحيث ينخدع العدو(٥٨).

ولا ضرورة لقدر كبير من التحليل الدقيق لنلحظ أن الوضع البنيوي للمحتال البطل، والخطط التي يستخدمها تحمل شبهاً شديداً بالمأزق الوجودي للجماعات المحكومة. وشعار المحتال البطل يظهر في الواقع في قول للرقيق من كارولينا الجنوبية هو: «للبيض مكائدهم وللزنجي حيله، ولقاء كل مكيدة واحدة من البيض يحتال الزنجي مرتين»(٥٩). وكصنف من الحكايات (على سبيل المثال، قصص سانغ كنشيل عن أيل المسك في عالم المالايو، وحكايات سبانغ ميانغ في الشمال الشرقي من تايلاند، وقصص العناكب من غربي افريقيا، وحكايات تيل يولنسبيغل في أوروبا الغربية) إن قصص المحتالين تضم كذلك قدراً من العنف والعدوان. وهنالك إثبات يربط مثل هذا النوع من العدوان الجامح بأوضاع انتقامية حادة، ولاسيما الحكايات الشعبية العدوانية بمجتمعات تكبت العدوان المكشوف(٦٠). وبدون أن نتناول هنا نظريات التصوّر أو الإسقاط والتنحية، يكفي أن نتنبه إلى أن المضطهد الذي يخدع خصمه المسيطر عادة في هذه الحكايات يستغل تغلبه حتى تحقيق الثأر الجسدي التام.

وحكايات برير رابت (الأرنب) لدى رقيق أميركا الشمالية هي من أفضل الأمثلة المعروفة من التقاليد الشفهية لحكايات المحتالين، لقد جمع العديد من المتنوعات منها. وطبيعي أن كل نص يمثل إنجازاً واحداً بدون أجواء الموافقة والتأكيد. ومن المحتمل أن تلك الأشكال المختلفة التي سجلها البيض الذي يقتنون العبيد، أو جامعو القصص التراثية في الخارج تمثل أكثر الروايات تنقيحاً وأشدها تشذيباً وتصحيحاً. إن أصول هذه الحكايات، كما يمكن لنا أن نتوقع، غير أكيدة، ولو أن القصص المماثلة في التقاليد الشفهية في أفريقيا الغربية، بالإضافة إلى قصص جاتاكا الهندية عن بوذا وهو شاب، تشير إلى احتمال وجود صلة. وبوجه عام إن برير رابت يصطدم ببرير فوكس (الثعلب) أو ببرير وولف (الذئب)، فيهزمه بلجوئه إلى جعبته التي لا ينفذ ما تحتويه من نفاق ومكر وخفة. وكثيراً ما كانت انتصاراته تقليداً لاستراتيجيات العبيد الذين طوّروا وضع هذه الحكايات بإحكام. «ومما له مغزاه أن إحدى متع المحتال الكبرى هو أن يأكل الطعام الذي سرقه من أعدائه الأقوياء»(٦١).

إن طريق رابت إلى النصر ليست سهلة كلياً. غير أن نكساته تعزى عادة إلى التهوّر (كما في قصص المتاهات، على سبيل المثال) أو إلى الثقة بإخلاص الأقوياء. وإذا ما حقق النصر فالغالب أن يتمتع به كثيراً. رابت لا يصرع وولف فقط «بل يمتطيه، ويذله، ويسترقّه، ويخطف امرأته، وفي الواقع يحل محله»[٦٢].

إن التخفيات التي توفّرها حكايات برير رابت متعددة، وأية رواية يمكنه ببساطة أن يزعم أنه ينقل قصة ليس هو مسؤولاً عنها، كما يفعل المرء أحياناً بالتنصل من نكتة يزعم أنه سمعها. والقصة في هذه الحالة هي، كما هو واضح، قصّة عن حيوانات، قصة خيالية في الواقع، لا صلة لها بالمجتمع البشري. يمكن لراوية حكاية برير رابت كذلك أن يختار ما يشاء من مجموعة من قصص؛ وبوسعه أن يحرف أية حكاية بالذات لتناسب الأوضاع.

وفي هذا الإطار المقنع نسبياً، يمكن للعبد في كل حال أن يتمثل بالفاعل الأصيل الذي استطاع أن يخدع خصمه الأقوى منه، وأن يسخر منه وأن يعذبه، ثم أن يحطمه، فيما هو في الوقت ذاته يقحم الرواية في إطار بريء في الظاهر. ولا ضرورة للقول هنا إن لهذه الحكايات جانباً تعليمياً، تحذيرياً كذلك. وبتمثله ببرير رابت يتعلم العبد منذ طفولته، كما يتعلم بطرق أخرى، أن السلامة والنجاح يعتمدان على كبت الغيظ وتحويله إلى أشكال من الخداع والمكر حيث تكون مجالات النجاح أوسع. إن هذا الذي تعلمه إياه الحكايات تحتفل به مصدراً للكبرياء والرضى. على أن هذا الذي يحتفل به لا تكفي كلمة مكر للتعبير عنه[٦٣].

ثم إن الاحتفال بالمكر والبراعة ندر أن كان محصوراً بحكايات برير رابت. هنا موجودان في حكايات جون الرفيع (أو جون القديم)[٦٤] وحكايات كويوت؛ ولا نذكر هنا الأمثال والأغاني، وهي كلها الوجه المعلن لثقافة شفهية عززت حقداً أكيداً على الأقوياء وخضوعاً لمثابرة المضطهد ولسرعة خاطره.

وقد جرت العادة أن تعامل التقاليد الشفهية كحكايات برير رابت كأنها تواصل بين العبيد، ولقياس دورها في جعل روح المقاومة عملاً اجتماعياً. على أن هذا يتجاهل علنية قصص برير رابت. هي لم تروَ خارج المسرح في أحياء الرقيق. إن موضع مثل هذه الحكايات كجزء من الواقع العام المعلن يوحي بنهج من التفسير. هو يوحي بأن هناك لدى جماعة محكومة، رغبة وإرادة هائلتين للتعبير العلني عما هو في التراث المستور، حتى ولو أن هذا الشكل من التعبير لا بدّ له أن يستخدم المجازات والتلميحات من أجل السلامة.

إن التراث المستور، كما يقال، يضغط على حدود ما يمكن التجرؤ عليه كرد على التراث العلني للإذعان والمطاوعة، ويمتحنها. وبشكل تحليلي، يمكن للمرء أن يستشف حواراً مع الثقافة العلنية المسيطرة في التراث العلني العام كما في التراث المستور كذلك.

وقراءة الحوار من التراث المستور هي، إلى هذا الحد أو ذاك، رد مباشر، بدون أي رادع، على عظات النخبة. مثل هذه المباشرة غير ممكنة، بالطبع إلا لأنها تحصل خارج المسرح، خارج الميدان المثقل بالسلطة. إن قراءة الحوار من التقاليد الشفهية العلنية عند الجماعات المحكومة تتطلب قراءة أكثر صلة بالأدب وأكثر تنوعاً في الأجواء، لأن التراث المستور كان، ببساطة ملزماً أن يغطي نفسه وبأن يكون أكثر حذراً بكلامه. ولقد حقق النجاح الأفضل، وحصل، كما يخيل لنا، على أفضل تقدير له حين تجاسر على الحفاظ على ما يمكن الحفاظ عليه من القوة الإنشائية للسجل المستور فيما هو يتجنب الخطر.

عند ذاك يتواصل حوار الرقيق مع أسيادهم على ثلاثة مستويات. الأول هو الثقافة الرسمية العامة التي يمكن تمثيلها بهذا المقتطف من تعليم مسيحي معد للرقيق في جنوبي الولايات المتحدة قبل الحرب:

س: أليس الخدم ملزمين بطاعة أسيادهم؟

ج: أجل إن التوراة تنصح الخدم بأن يطيعوا أسيادهم وبأن يرضوهم في كل الأمور...

س: إذا كان السيد غير صالح، فهل للعبد أن يعصيه؟

ج: كلا. إن التوراة تقول: «أيها الخدم، كونوا خاضعين لأسيادكم بكل خوف، لا للصالحين واللطفاء فقط، بل أيضاً لل...»

س: إذا عانى الخدم بدون حق، فماذا يفعلون؟

ج: يجب أن يتحملوا ذلك بصبر[٦٥].

على هذا المستوى، في وسط هذا الطقس من الخضوع الذي ينظمه أصحاب السلطة، لم يكن لدى العبيد خيار إلا أن يقوموا بما هو مطلوب منهم. ولو أنهم كانوا يستطيعون أن يشيروا بحركات صغيرة إلى عدم الحماس. أما خارج الميدان، فيمكن لهم من ناحية أخرى، أن يرفضوا تنفيذ الأمر. وإذا ما تفحصنا قصص العبيد الذين رحلوا إلى الشمال، أمكن لنا أن نجد إثباتاً على هذا الرفض بعيداً عن الميدان. هنالك ردان كانا ممكنين: «غير أنني لم أكن أعتبر ذلك [نهباً] أو سرقة آنذاك. ولا أعتبره كذلك الآن. أرى

أن للعبد حقاً أدبياً بأن يأكل، ويشرب ويلبس ما يحتاجه... لأنه نتاج يدي»[٦٦]. أو لعله صرخة نقمة لا ذلّ قد تصدر عن القناعات الدينية الفعلية للرقيق: «إنهم منخدعون أولئك الذين يتصوّرون أنه ينهض على ركبتيه بظهر مجرح ونازف لا يحمل غير روحية الخنوع والتسامح. إن يوماً سيجيء، ولا بدّ له أن يجيء إذا كانت صلاته مقبولة، يوماً رهيباً بالنقمة حين يصرخ السيد بدوره طالباً الرحمة[٦٧]». وإذا أخذنا بعين الاعتبار شكلية الكتابة وجمهوراً من المستمعين البيض الشماليين، أمكننا أن نتصوّر النصوص الشفهية غير المنمّقة لهذين الردين اللذين كان يمكن أن يصدرا في أحياء الرقيق.

إن ذاك الذي تمثله قصص برير رابت هو، على ما أعتقد، نص مكتوم، غامض للردين المباشرين المذكورين أعلاه. والشيء نفسه صحيح بالنسبة للكثير من الثقافة الشفهية لدى الجماعات المحكومة[٦٨]. ويبدو لنا أن القناع الكثيف الذي يغطي هذا الجواب لا بدّ أن يقضي على المتعة التي يعطيها. هو ولا شك أقل إرضاء من إعلان مكشوف للتراث المستور، إلا أنه برغم ذلك يحقق شيئاً لا يمكن للمسرح الخلفي أن يوازيه. إنه يشق مجالاً علنياً، ولو مؤقتاً، للتعبير الثقافي المستقل عن المقاومة. وإذا كان مقنعاً، فهو ليس محجوباً. إنه موجه إلى السلطة[٦٩]. وليس هذا بالإنجاز القليل لصوت يقع تحت السيطرة[٧٠].

الإنقلاب الرمزي ــ صور العالم مقلوباً رأساً على عقب

إذا كان التقليد الشفهي لقصص برير رابت لدى العبيد غامضاً وبريئاً إلى حد يسمح بروايته علناً، فإن التقليد الأوروبي الشامل عن رسوم العالم وصوره مقلوباً «رأساً على عقب» يجب أن يعتبر أكثر جرأة. إن هذه الصور التي أصبحت بالغة الانتشار في أنحاء أوروبا كلها، لاسيما بعد أن جعلتها الطباعة في القرن السادس عشر ميسورة للطبقات الدنيا كانت ترسم عالماً مقلوباً رأساً على عقب، وقد انقلبت فيه جميع العلاقات والتراتبيات العادية. الفئران تأكل القطط، والأبناء يصفعون الوالدين على القفا، والأرنب البري يخيف الصياد، والعربة تجر الجياد، وصيادو الأسماك تجرهم الأسماك من المياه، والزوجة تضرب الزوج، والثور يذبح الجزار، والفقير يحسن إلى الغني، والإوزة تضع الطاهي في القدر، والملك السائر على قدميه يقود الفلاح راكباً ظهر جواد، والسمكة تطير في الهواء، وهكذا إلى ما لا نهاية له من هذه المعكوسات الوفيرة. وبوجه عام كانت كل واحدة من هذه الرسوم المتعمدة، أو المواد المتوافرة في جعب البائعين المتجولين، تعكس العلاقة العادية في التراتبية أو في الإفتراس أو في كليهما[٧١]. بذلك كان المضطهد ينتقم، بالضبط كما فعل، في حكايات برير رابت.

وقبل الانتقال إلى المسألة الحيوية بشأن كيفية تفسير رسوم العالم المقلوب رأساً على عقب، ينبغي عليّ أن أشدد على أنها لم تكن وحيدة، منعزلة، بل كانت متداخلة في ثقافة شعبية طافحة بصور الانعكاسات. مثل هذه الموضوعات موجودة في آغان هجائية، وفي المسرح الشعبي حيث يمكن للمهرج أو للمعلق من الطبقة الدنيا (كفلستاف، مثلاً) أن يستبدل ثيابه وأدواره مع سيده، في تقاليد الكرنفال الغنية (بطقس معكوس) وفي التوقعات السعيدة الكثيرة. إن الغنى الرمزي للثقافة الشعبية كان كبيراً حتى أن رمزاً واحداً كان يمكن له أن يمثل مشهداً عالمياً بكامله. وبذلك يلحظ روي لادوري أن أي رمز من الرموز الكرنفالية الكثيرة ـ الغصن الأخضر، المِدمّة، البصلة، أو البوق السويسري ـ يفهم منه أنه يمثل التبسيط، أو التمهيد ـ سواء في الأكل، أو الممتلكات، أو المكانة، أو الثروة، أو السلطة[٧٢]. الأقوال الشعبية التي كانت تشكك ضمناً بالتمييز بين العادي والنبيل صارت شعبية؛ ثم انتشرت انتشاراً واسعاً. والبيتان الشعريان التحريضيان اللذان يرتبطان عادة بجون بول وثورة الفلاحين عام ١٣٨١ ـ يوم كان ردم يحفر، وكانت حواء تقيس/ أي منهما كان السيد آنذاك؟ ـ موجودان بشكل مماثل تقريباً في لغات جرمانية أخرى (الألمانية، الهولندية، السويدية)، وبصورة أخرى معدلة قليلاً في اللغات السلافية والرومانسية كذلك[٧٣].

يمكن بالطبع أن لا يكون لتقليد العالم المقلوب رأساً على عقب أي مغزى سياسي أبداً. هو خديعة الخيال المازح أو شيء من النكتة والرشاقة؛ قد لا يعني أكثر من ذلك. ولعله الأكثر شيوعاً أن يرى هذا التقليد على أساس وظيفي، كصمام أمان، أو متنفّس، كالكرنفال، يستنزف بدون أي أذى توترات اجتماعية قد تتحوّل، لولا ذلك إلى خطر على النظام الاجتماعي القائم. إلا أنه، بأخذ ذلك بصورة أكثر خبثاً، ولو إلى درجة ضئيلة، يمكن القول إن رسوم العالم المقلوب رأساً على عقب وطقوس الإنقلاب الأخرى هي وجه من تآمر المسيطرين، مدبرة من قبلهم فعلاً، كبديل رمزي للشيء الحقيقي. ومثل هذه الأقوال الوظيفية من هذا النوع، لاسيما حين تعتمد على مؤامرات لها كل المبررات لتظل مستورة، لا يمكن رفضها مباشرة. إن ما يمكن القيام به، على ما أعتقد، هو أن نبين مدى لا معقولية مثل هذا المنظور وكيف أن الإثبات الحالي يسير بنا في الاتجاه المعاكس.

من المسلم به أنه يستحيل تصوّر عالم مقلوب رأساً على عقب بدون البدء بعالم قائم برأسه إلى أعلى، ليكون العالم المقلوب مرآة له. مثل هذا القول نفسه صحيح أصلاً، بالنسبة لأي نفي ثقافي. إن أسلوب حياة الهيبي لا يمثل الاحتجاج إلا بالنظر إليه بخلفية الامتثال للطبقة الوسطى؛ وإعلان الإلحاد لا يعني شيئاً إلا في عالم حاشد بالمؤمنين

الدينيين. إن الانعكاسات من هذا القبيل تلعب دوراً وظيفياً خيالياً؛ على أنها قد لا تفعل غير ذلك أحياناً. هي، على المستوى الفكري، تخلق على الأقل متنفساً خيالياً، تكون فيه الفئات الطبيعية من النظام والتراتبية أقل من محتومة كلياً. ليس من الواضح تماماً سبب رغبة الجماعات المسيطرة بتشجيع أي شيء لا يقوم بجعل التمايزات الاجتماعية القائمة التي تستفيد منها مادية ملموسة، أو طبيعية تماماً. ولئن قيل إن ذلك تساهل ثقافي ينبغي القيام به لضمان النظام، فذلك يوحي بأن مثل هذه المعكوسات هي شيء ممنوح، وليست شيئاً مطلوباً بإصرار من أدنى. وحين نتلاعب بأي تصنيف إجتماعي، بصورة خيالية، كأن نقلب داخله إلى خارج، أو رأسه إلى أدنى، نجد أنفسنا مضطّرين للتذكّر بأن ذلك هو، إلى درجة ما، عمل بشري عشوائي.

السلطات أبعد ما تكون عن تشجيع إنتاج ونشر صور العالم المقلوب رأساً على عقب، لقد كانت تفعل ما بوسعها للحد من هذا الانتشار. هنالك سلسلة شعبية عن رسوم تعرف «بحرب الجرذان على الهرة» كان يعتبر قلباً تحريضياً بصورة خاصة. وفي سنة ١٧٩٧، في هولندا التي كانت القوات الثورية الفرنسية قد احتلتها قبل ذلك بقليل، اعتقلت السلطات الناشر ووضعت يدها أيضاً على ما لديه من مثل هذه الرسوم. وفي عهد بطرس الكبير أصرّ المراقبون الروس على إدخال تغييرات على رسوم الهرة بحيث لا تبدو شبيهة بقيصرهم. وفي عام ١٨٤٢ استولى الموظفون القيصريون على جميع النسخ المعروفة لرسم كبير جداً يصف ثوراً يقضي على الجزّار[٧٤]. المغزى التحريضي الظاهر لأولئك المسؤولين عن حظر الاحتجاج لم يكن، على ما يخيل لنا، ليخفى على الجمهور الواسع الذي كان يشاهدها. لم تكن السلطات لتكتفي بالحد من أية ثقافة شعبية يحتمل أن يكون لها مضمون تحريضي؛ لم يكن مستغرباً أن تعمد إلى إنتاج ونشر الثقافة الشعبية التي تعتقد أنها ملائمة للطبقات الدنيا. كتب الأمثال التي تذكر العبيد بالتعليم المسيحي كانت تنشر. ومن محتوياتها: «كلفة الجوع قليلة، وكلفة الغضب كبيرة»؛ «الفقر نافع للأشياء الكثيرة (كلها)»؛ «الإفراط بالعدالة ظلم»؛ «كل امرىء يجب أن يتصرف بموجب رتبته»؛ ولا غرابة بالتالي بأن تلقى جمهوراً أكثر قبولاً بذلك بين ذوي المكانات الرفيعة[٧٥]. وحين لم يكن الرد على الثقافة الشعبية الخطرة جاهزاً، فقد كان الشعر الافترائي يكلف بالتصدي للمناسبة. ذلك كما لوحظ في الفصل السابق، هو ما حاوله أسقف فورزبورغ أن يعترض بواسطته الدعوة المعارضة للإكليروس من قبل الطبال نكلاشوسن في ألمانيا في أواخر القرن الخامس عشر. وفي الهجوم الثقافي على هرطقات وليم تل صنعت تماثيل خشبية أعطت الفلاح وجه حيوان، وصورت خبثه الخلقي؛

والقصد من هذه الأمثلة الموجزة هو، ببساطة، أن صور قلب العالم رأساً على عقب لم تكن معتبرة من قبل النخبة نوعاً من مخدر؛ لقد كانت، على الأصح، هدفاً للقمع وللهجوم.

ماذا يمكن، إذاً، أن نفهم من الجمع بين النقد الاجتماعي الضمني والانعكاسات التي لم يكن لها محتوى اجتماعي واضح، أو كانت بالفعل مخالفة لقوانين الطبيعة الفعلية؟ لا ضرورة لتحقيق قفزات في التفسير لرؤية القصد التخريبي من أنواع الرسوم التالية: السيد يخدم الفلاح وهو يتناول طعامه على المائدة؛ الفقير يقدم عرقه ودمه للغني؛ المسيح يتوج بإكليل من شوك فيما الحبر الأعظم بجانبه وعلى رأسه تاج ذهبي مثلث؛ الفلاح يقف فوق السيد الذي ينقب أو ينكش. إن هذه الصور مخلوطة بنوعين آخرين من الرسوم. الأول رسم تقوم فيه أوزتان بتقليب إنسان في سفود فوق النار؛ المعنى هنا غير واضح، مع أن الذي يقوم بالشي وبالأكل عادة معكوس. إن الاستعمال الشائع، والأكثر شيوعاً من قبل مما هو عليه الآن، للتشبيهات المنتزعة من الحقل أو من الحياة الزراعية لوصف العلاقات البشرية، يجعل قراءة العمل التخريبي في الرسم معقولة إلى حد أبعد. وفي كل حال، إن ونستانلي، حين أراد في الحرب الأهلية الانكليزية أن يصف العلاقة بين قانون الملكية والفقراء، مثّل ذلك بصور مألوفة: «القانون هو الثعلب؛ الفقراء هم الإوز؛ هو ينتف ريشها ويتغذّى بها»[٧٦]. لا شك أن اعتبار شيّ الإوزة للرجل تحريضياً، قابل للتنصل منه؛ إنه لذلك معروض بصورة غير قاطعة؛ على أن التأويل التخريبي لذلك ممكن أيضاً على أساس الرموز والرسوم التي كانت شائعة آنذاك.

أما الرسوم التي تعرض مشاهد الأسماك التي تطير في الفضاء، والعصافير تسبح تحت المياه، فتعرض لنا مشكلة من نوع آخر. هي، من ناحية تمثل تتمّةً أو امتداداً لسلسلة من معكوسات، لكنها من ناحية أخرى تمكن من القول إن الغرض منها هو السخرية من جميع المعكوسات باعتبارها، كالسمك الطائر في الهواء، منافية للطبيعة على الأقل. وبهذه القراءة تكون خلاصة تأثير رسوم العالم المقلوب رأساً على عقب رفض أي قلب للتراتبية الاجتماعية. هنا، على ما أعتقد، يلعب عنصر التقنع دوراً حيوياً. وكثقافة شعبية علنية، إن رسوم العالم المقلوب رأساً على عقب، معتبرة مقنعة بغفلية واضعها، بالتباس معناها، وبإضافة مادة لا ضرر منها، على ما هو واضح. أما الرغبة بقلب التراتبية الاجتماعية فإنها لا تصبح في هذه الظروف واضحة إلا شريطة أن تكون مزدوجة الوجهين. وفي ذلك يخلص دايفيد كونزل، أعمق البحاثة في هذا النوع من الثقافة الشعبية، إلى القول «إن التناقض الأساسي في العالم المقلوب رأساً على عقب يتيح، وفقاً

للأوضاع، لأولئك القانعين بالنظام الاجتماعي التقليدي أو القائم، بأن يروا فيه هزءًا بفكرة تغيير ذلك النظام، كما يتيح في الوقت نفسه لغير الراضين عن هذا النظام أن يروا فيه سخرية به في حالته الحالية المقلوبة.

....

ذلك المستحيل حقاً، تلك التصوّرات «المازحة حقاً» بما فيها من حيوانات... **تعمل كآلية حاجبة** لما هي رغبات خطيرة وحاقدة، وفوضوية، و«طفولية»؛ لكنها لولا ذلك مقموعة أو غير واعية مترسخة في الانعكاسات البشرية التي هي دون المستحيل(٧٧).

يضاف إلى ذلك أن تفسير كونزل يتوافق مع قراءات أخرى عن كيف أن رسائل الهرطقة يمكن لها أن تدوّن آنذاك. إن تنبؤات الراهب جو واكيم أوف فيوري المثيرة في طبيعتها في القرن السادس عشر، والتي ستلعب دوراً في العديد من التحركات الهامة، نشر قسم منها بسلسلة من الرسوم المبهمة. فالفرش الفارغ قد يعتبر دعماً للبابا المتنسك سلستين، أو بداية لثورة روحية؛ وتمثيل البابا حاملاً تاجه فوق حيوان متوج أو ذي قرنين بوجه بشري يمكن أن يعتبر حَمَل الله، أو حاكماً مدنياً، أو مسيحاً دجالاً. وبالنظر إلى ذلك في إطار تاريخي، تزعم مارجوري ريفز «إن الدفع الرئيسي واضح. إن مؤيدي جو واكيم كانوا بواسطة هذه الرموز، قادرين على وضع تعليقات مقنعة، ولكنها مريرة، على البابوية آنذاك، ثم على أن يبرزوا بعد ذلك توقع جو واكيم»(٧٨)، ولعله كان بإمكان ريفز أن تكتب، إذا شاءت المزيد من الدقة، أنها «مريرة لأنها مقنّعة» من حيث إن القناع هو الذي سمح للتنبؤات بأن تنتشر في هذا الشكل العلني(٧٩).

وسواء كانت رسوم العالم المقلوب رأساً على عقب حميدة أو مخدرة، فإننا لا نتوقع أن نجدها ظاهرة بشكل بارز جداً في التمردات الفعلية أو في صور وأعمال المتمردين أنفسهم. وفي عصر الإصلاح الديني وحرب الفلاحين التالية، لعبت الرسوم دوراً رئيسياً لا ينكر في نشر روح الثورة. وما أن أصبح النزاع علنياً وعنيفاً حتى أصبحت الرسوم أكثر مباشرة. هنالك رسم كاريكاتوري لوثري يظهر فلاحاً يتغوّط في تاج البابا. والرسوم التي تتصل بالثوريين الفلاحين بقيادة توماس مونذر تصوّر «الفلاحين في نزاع مع اللاهوتيين المتعلمين يدسون الكتاب المقدس في حلق الكهنة، ويهدمون قلعة الطاغية»(٨٠). وإذا ما سئل متمرد وقع في الأسر (بلهجة منمقة) عن أي نوع من الوحوش هو، فإنه كان يجيب: «وحش يغتذي عادة بالجذور والنباتات البرية، لكنه إذا ما عضّه الجوع يستهلك، أحياناً، الكهنة والأساقفة والمواطنين السمان»(٨١). ولم تكن مثل

هذه الأثمار الراديكالية ـ من إنهاء التمييز في الوضع، وإلغاء الفروق في الثراء، والعدالة الشعبية، والدين الشعبي، والثأر من الكاهن المستغل، والنبلاء، وأثرياء البلد، ـ وحدها لتلعب ذلك الدور الطنّان في حرب الفلاحين، ولكن هنالك أمثلة عمد فيها المتمردون إلى تحويل الصور المقلوبة إلى مشاهدة حية. وهكذا فإن زعيماً فلاحياً ألبس إحدى الكونتيسات ملابس شحاذة وبعث بها في عربة روث؛ ثم أجبر الفرسان، وهم في ثياب بالية، على أن يخدموا أتباعهم على المائدة، فيما ارتدى الفلاحون ملابس الفرسان وقلدوا عادات نبلائهم[٨٢]. لمرة واحدة، ولوقت قصير، توفّرت للفلاحين مناسبة العيش وفقاً لتخيلاتهم ولحلمهم بالثأر؛ لقد كان يمكن لهذه التخيلات أن تقرأ في رسوم العالم المقلوب رأساً على عقب.

إن الكثير من هذه التطلعات المماثلة بين الأقنان والطبقات الدنيا يمكن أن توجد بوجه عام في إطار الحرب الأهلية الإنكليزية والثورة الفرنسية. إن الحركة الشعبية في الحرب الأهلية الانكليزية سعت فيما سعت إليه من أهداف شعبية، إلى إلغاء ألقاب المخاطبة التبجيلية والتمايزات التراتبية التي كانت تؤدي إليها، ولتوزيع الأراضي، وللتخلص من المحامين والكهنة، وما إلى ذلك[٨٣]. وخلال الثورة الفرنسية كان المتطرفون وقد عرفوا «بالعراة» يطوفون الأرياف بحثاً عن مؤونة ويبيتون بين حين وآخر في قلعة، ويصرون على أن يخدمهم النبلاء. «كان أعضاء اللجنة يفرضون على ضحاياهم أن يعدوا لهم وجبات غنية، عليهم أن يقدموها وهم وقوف، فيما يجلس الأعضاء أنفسهم مع رجال الأمن والأعضاء الحرفيين في اللجنة المحلية ـ هي كمسرحية «العشاء الأخير» في التساوي في الطعام، كانت تمثل مرة بعد مرة في المناطق التي أخضعت للثورية المتطرفة»[٨٤]. وكأنما بقصد تعميم مثل هذه الطقوس، ظهر رسم يشير إلى فلاح يركب أحد الأشراف حاملاً العبارة التالية: «كنت أعرف أن دورنا لا بدّ آت»[٨٥].

إن هذا الدليل يوحي، بقدر ما تمثله رسوم العالم المقلوب رأساً على عقب، بالجزء العلني من الرد، بالثقافة المضادة بالمعنى الحرفي، على الشكل المسيطر من التراتبية والاحترام. ولئن كانت مكتومة أو غامضة، فذلك لأنه ينبغي لها أن تكون قابلة للتملص منها إذا كان لها أن تكون شائعة. إن الرؤية التي تبثّها تتعزّز بقراءة طوباوية للنصوص الدينية، والحكايات الشعبية، والأغاني، ثم بعد ذلك، بالطبع بالميدان الواسع غير المراقب للتراث المخفي. وحين تلين الأوضاع التي تقيد هذه الثقافة الشعبية الغامضة، كما يحدث أحياناً، نتوقع أن نرى الأقنعة أقل كثافة وإبهاماً مع تزايد مقدار التراث المخفي الذي يشق طريقه إلى المسرح وإلى العمل.

طقوس الإنقلاب: الكرنڤال والأعياد

«لم أسمع أبداً نداءات الجنرالات قبل المعركة، ولا خطابات الفهاررة ورؤساء الوزارات... والأناشيد الوطنية، والدعوات إلى الإعتدال، والمنشورات والمواعظ البابوية ضد المقامرة ومنع الحمل من غير أن يبدو لي أنني أسمع في الخلفية جوقة أصوات الكره والإعتراض من ملايين الناس العاديين الذي لا تعني لهم هذه المشاعر أي شيء».

[جورج أورويل]

«الضحك يحتوي على شيء ثوري. في الكنيسة، في القصر، في الاستعراض، أمام رئيس الدائرة، أو ضابط الشرطة، أو الإدارة الألمانية، لا أحد يضحك. الأقنان محرومون من حق الابتسام بحضور الملاكين. الأنداد فقط يضحكون. وإذا ما سمح للأدنين بأن يضحكوا أمام رؤسائهم، أو إذا عجزوا عن كبت مرحهم، عنى ذلك الوداع للاحترام».

[أليكسندر هيرتزن]

إذا كان لأصوات الكره والإعتراض التي يشير إليها أورويل موقع اجتماعي وزمني مميز؛ فلا شك أن ذلك في تقليد الكرنفال السابق للصوم الكبير. وباعتباره مناسبة لطقوس الإنقلاب، وللهجاء، وللتهكم، ولوقف عام للقيود الاجتماعية؛ إن الكرنفال يقدم فرصة تحليلية فريدة لتشريح النظام الاجتماعي. وبما أن الكرنفال قد أنتج هذا القدر الكبير، المميز أحياناً، من الأدب، فإنه باستطاعتنا أن نقيّمه كشكل مؤسسي للتنكر السياسي. ثم إن توافر هذا الأدب يجعل من اختيار الكرنفال قضية مناسبة للتحليل لا غير. هنالك عشرات الاحتفالات، والمعارض، والمناسبات الطقوسية التي تشترك مع الكرنفال بالكثير من خصائصه الأساسية. احتفال المجانين، السريناد، حفلات التتويج، معارض الأسواق الدورية، احتفالات الحصاد، حقوق الخصب الربيعي، حتى الانتخابات التقليدية تشترك بشيء ما من الخصائص الكرنفالية. يضاف إلى ذلك أنه يصعب إيجاد أية ثقافة ليس فيها شيء بمستوى الحدث الكرنفالي في عداد تقويمها الطقومي. وعلى هذا فإن هنالك احتفال كرشنا (المقدس) في المجتمع الهندوسي، والاحتفال بالمياه في الكثير من مناطق اليابسة في الجنوب الشرقي من آسيا، واحتفال اللهو والعربدة ـ للإله ساتورن ـ في المجتمع الروماني القديم، وما إلى ذلك.

إن ذاك الذي تشترك فيه هذه المناسبات كلها هو أنها معرفة اجتماعياً بطرق هامة، باعتبارها فوق العادة. الأصول العادية للتخالط الاجتماعي لا تفرض؛ وضع الأقنعة التي تنشأ بحكم الوجود في جمهور كبير تؤدي إلى تضخيم الجو العام من الحرية ـ بل إلى الإباحية. والكثير من الأدبيات عن الكرنفال يؤكد على روحية الاستسلام الجسدي؛ الاهتمام بالجسد عبر الرقص؛ النهم؛ العلاقة الجنسية المكشوفة؛ انعدام اللياقة بوجه عام.

شخص الكرنفال الكلاسيكي أكول، محب للشراب، بدين، وشهواني؛ أما روح الصوم الكبير الذي يتبع ذلك فامرأة هزيلة مسنة.

وبالنسبة لعرضنا هنا، أن الشيء الطريف جداً بالنسبة للكرنفال هو الطريقة التي تسمح لبعض الأشياء بأن تقال بها، ولبعض الأشكال من السلطة الاجتماعية بأن تمارس، في حين أنها تُكبت، أو تقمع، خارج هذا الإطار الطقوسي. إن غفلية التنظيم، على سبيل المثال، تسمح لمحظورات اجتماعية في المجتمع الصغير تمارس عادة سراً عبر الشائعات، بأن تتجلى بصوت مليء، قوي. ومن الأشياء الأخرى أن الكرنفال يمثل «قاعة محكمة شعبية غير رسمية»[٨٦]، حيث يمكن للأغاني اللاذعة وللشعر السليط أن يردد مباشرة أمام المسيئين غير المحترمين. الشاب يمكن له أن يوبّخ المسن؛ للنساء أن يسخرن من الرجال؛ الأزواج الذين تسيطر عليهم زوجاتهم أو تديِّهم يواجهون السخرية المكشوفة، كما يمكن هجاء ذوي الطباع الرديئة، والبخلاء، والتعبير عن الثأر الشخصي والخلاف الفئوي المكبوتين. والرفض الذين يكون التعبير عنه في أوقات أخرى خطراً أو مكلفاً اجتماعياً، متاح أثناء الكرنفال. هو الوقت والمكان لتسوية الخلافات الشخصية والاجتماعية، شفهياً على الأقل.

الكرنفال إذاً هو شيء من مانعة صواعق لجميع أنواع التوتّرات والأحقاد الاجتماعية. وبالإضافة إلى أنه احتفال للمشاعر والأحاسيس الجسدية، هو كذلك احتفال للأحقاد والبغضاء. والكثير من العدوان الاجتماعي أثناء الكرنفال موجّه ضد شخصيات السلطة المسيطرة، ولو أن ذلك لا يعود لسبب آخر إلا لأن هذه الشخصيات هي في الأوقات الأخرى بما تملك من سلطة، محصنة من النقد المكشوف. والوجهاء المحليون الذين سبق لهم أن سببوا الغضب الشعبي، من المرابين الذين لا يشفقون، والجنود الذين أساؤوا استعمال السلطة، والموظفين المحليين الفاسدين، والكهنة الذين كانوا شرهين أو داعرين، يمكن لهم أن يجدوا أنفسهم هدفاً لهجوم مركّز في الكرنفال من قبل من كانوا حتى هذه اللحظة أتباعاً لهم. أبيات الهجاء من الشعر يمكن أن تنشد أمام منازلهم؛ أشباه جثثهم قد تحرق؛ كذلك قد تبتزّهم الجماهير المقنّعة التي تهدد مطالبة بتوزيع الأموال أو الشراب؛ كما أنهم قد يرغمون على التوبة العلنية. المؤسسات، كالأشخاص، تواجه الهجوم. الكنيسة بصورة خاصة هي جزءٌ أساسي من طقس السخرية في الكرنفال. والواقع أن لكل شعيرة دينية مقدّسة ما يقابلها من التهكم الكرنفالي: عظات في مديح اللصوص، أو سانت هارنغ (السمكة)، تقليد التعاليم الدينية، المعتقد، المزامير، الوصايا العشر، وما إلى ذلك[٨٧]. هنا شيء من حوار مكشوف، غامض بحيث يمكن التنصّل

منه، بين دين شعبي هرطقي، وتراتبية رسمية من التقوى. وليس لأي ادّعاء لمكانة رفيعة، من معرفة قانونية، أو لقب، أو علم كلاسيكي، أو مشارب رفيعة، أو بسالة عسكرية، أو ممتلكات، أن يمرّ سالماً غير مخدوش بتقنيات الكرنفال التي تساوي بين الجميع.

وكما يعقل للمرء أن يتوقع، أن الخصومات السياسية والطبقية يمكن لها كذلك أن تظهر عبر تقنيات الكرنفال. إن عرض دايفيد جيلمور لكيفية تأثير الأحقاد المتنامية في الأندلس في القرن العشرين بين الشغيلة الزراعيين والملاكين على الكرنفال، ذو دلالة في هذا الإطار[٨٨]. في البداية كانت الطبقتان تشتركان في الكرنفال؛ كان الملاكون يتساهلون بأغاني السخرية والهجاء التي كانت تنشد لهم. لكن التهديدات وإساءة المعاملة مع تزايد سوء الأوضاع الزراعية دفعت الملاكين إلى الانسحاب ومراقبة الكرنفال من شرفاتهم. والآن عمد الملاكون، منذ بعض الوقت إلى مغادرة البلدة فعلاً أثناء الكرنفال، لبعض الوقت، تاركين البلدة لأخصامهم. لهذا العرض المنهجي ناحيتان يمكن التأكيد عليهما، أولاً: إنه يذكرنا بأن هذه الطقوس بعيدة عن أن تكون جامدة؛ يعقل لها، على الأصح، أن تعكس البنية المتغيرة والخصومات داخل المجتمع. ثانياً: إن الكرنفال هو، بالدرجة الأولى، مناسبة لتوجيه الاتهامات المضادة من الجماعات المحكومة؛ ومرد ذلك إلى ما هو مفترض من أن الصلات السلطوية تعمل لإسكاتهم. ويلحظ جيلمور: «أن الفقراء والذين لا سلطة لهم، استعملوا هذه المناسبة بصورة خاصة للتعبير عن أحقادهم المتراكمة على الأغنياء وأصحاب السلطة، لمحاكمة الظلم الاجتماعي، ولمعاقبة الفلاحين الذين خالفوا التقاليد الأخلاقية للشعب، آدابه، وأصول الأمانة»[٨٩]. إن الصراحة المميزة في الكرنفال يمكن لها أن تشكل بالتالي نوعاً من سياسة وطنية في المجتمعات التي تكون فيها التعليقات المباشرة خيانة أو طعناً في الذات الملكية. وبذلك أن الدمية التي تحرق في الكرنفال تصنع على مثال الشخص الذي يعتبر العدوّ المحلي في ذلك الوقت؛ وعلى سبيل المثال: مازاران، البابا، لوثر، لويس السادس عشر، ماري انطوانيت، نابليون الثالث. غير أن هذه الاقتحامات للتراث العلني العام كانت محمية من الناحية السياسية بالإباحة من الكرنفال وبغفليته، كما كانت «طريقة للهزء بالسلطة بتلميحات هي في الوقت نفسه واضحة وحميدة، وإهانة غامضة إلى حد كاف تجرّد القمع من سلاحه وتسخر منه»[٩٠].

إن الإسهام الكبير الذي قدّمه باختين لدراسة الكرنفال هو أنه اعتبره، بواسطة نثر رابليه، المكان الطقوسي للكلام غير الممنوع؛ هو المكان الوحيد حيث النقاش غير الخاضع للسيطرة هو السائد؛ حيث لا خضوع، ولا مظاهر زائفة، ولا تذلل، أو قواعد مقررة (إتيكيت) ولالف أو دوران، وإذا ما سادت الإنتهاكات واللعنات في الكرنفال وفي

السوق، فذلك لأن التعابير الملطفة المطلوبة أثناء النقاش الرسمي ليست ضرورية. وإذا كان مثل هذا القدر الكبير من الكرنفالية مركزاً على الوظائف التي نشترك فيها (كبشر) مع الثدييات الدنيا ـ الأكل والشراب، والتغوّط، والجماع، وامتلاء البطن، فذلك لأنه المستوى الذي تتشابه فيه كلنا، ولا يمكن لأحد أن يدّعي أنه أعلى مكانة. وفوق ذلك كله، إن هذه المناطق الحرة هي الأمكنة التي يمكن للمرء فيها أن يسترخي ويتنفس بسهولة، غير عابىء بالقلق من احتمال القيام بخطوة ناقصة تكلفه الكثير. وبالنسبة للطبقات التي قضت الكثير من حياتها في توتر ناشىء عن الخضوع والرقابة، إن الكرنفالية مجال للإرتياح(٩١). «وبصورة رسمية إن القصور، والكنائس، والمؤسسات، والمساكن الخاصة كانت خاضعة لسيطرة التراتبية والأصول، أما في السوق فهناك نوع خاص من الكلام يسمع، يكاد يكون لغة خاصة به مخالفة للغة الكنيسة والقصر، والبلاطات، والمؤسسات. هي كذلك غير لغة الأدب الرسمي أو الطبقة الحاكمة ـ الارستقراطية، النبلاء، كبار رجال الدين، كبار أهل المدن»(٩٢). يريدنا باختين أن نعتبر كلام الكرنفال بمثابة مجتمع الظل الذي تنعدم فيه التشوّهات الناشئة عن السيطرة. وبالمقارنة مع الكلام الرسمي، إن هذا الميدان من الكلام الحرّ هو الأقرب إلى الحوار السقراطي، أو كما في النظرية الاجتماعية المعاصرة، «وضع الكلام المثالي» كما تصوّره يورغن هابرماز(٩٣). ومن الافتراضات الضمنية العاملة التي لا بدّ أن تقوم وراء أي عمل تواصلي، على ما يقول هابرماز، هو أن يكون المتحدث يعني ما يقوله، وأنه يقول الحقيقة. والحوار المحكوم هو بالضرورة تواصل مشوّه لأن علاقات السلطة تشجّع على أشكال التلاعب «الاستراتيجية» التي تنسف التفاهم الصحيح(٩٤).

من منظورنا، إن اعتبار التكلم الكرنفالي كلاماً صادقاً، أو مقارباً لوضع التكلم المثالي قراءة بالغة المثالية للحقيقة الاجتماعية. وبما أن التكلم يجري في أي وضع اجتماعي فإنه مشبع بعلاقات السلطة. ولا وجود لموقع وحيد، مؤات وممتاز، منه يمكن أن تقاس المسافة بين التكلم الممثل، والتكلم «الصحيح». وبإيجاز، إننا كلنا نقيس كلماتنا. على أن الشيء الذي يستطيع المرء أن يقوم به هو أن يقارن أوضاع التكلم المختلفة بخصوص الضوء النسبي الذي يلقيه الواحد منها على الآخر. بذلك وبهذا المعنى، إن باختين يقارن الكلام الذي يوجد حيث الغفلية والجو الاحتفالي يتملصان من بعض علاقات السلطة اليومية ويستبدلانها بعلاقة سلطة مختلفة. إن السلطة الاجتماعية في الكرنفال يمكن لها أن تكون أقل من حيث لاتماثليتها، على أن السلطة المتبادلة تظل كذلك سلطة.

والصعوبة الأخرى للنظرة المستمدة من باختين أو من هابرماز هي أنها تغفل المدى الذي إليه تكون خاصة الكلام في أحد ميادين السلطة هي، من ناحية جزئية، نتيجة الكلام الذي يحظر أو يقمع في ميدان آخر للسلطة. وهكذا لا معنى للمفارقة المضحكة، والدنس، والسخرية، والعدوان، واغتيال الشخصية في الكرنفال إلا في إطار تأثير علاقات السلطة طوال بقية العام. وعمق الصمت الذي ينشأ في ميدان للسلطة قد يكون متناسباً مع الكلام المتفجر في ميدان آخر. من يستطيع أن يعجز عن التنبه إلى هذا الرابط في الكلمة التالية من قبل فلاح أندلسي بشأن الكرنفال؟ «نأتي ناشطين. نغطي وجوهنا، لا أحد يعرفنا. بعد ذلك نحذر، ونحترس! حدّثنا الفضاء»[٩٥]. المتوقع من الكرنفال والمتعة التي تنشأ عنه يعودان بالدرجة الأولى إلى حقيقة هي أن المرء يستطيع في حالة الغفلية أن يقول لخصومه بالضبط ما كان عليه أن يبتلعه طوال العام؛ الفروقات الكبيرة في المكانة والسلطة من شأنها أن تنشيء تراثاً سرياً غنياً. صحيح أن المجال يبقى مفتوحاً في مجتمعات المتساوين، إذ لاتزال تقوم فيها علاقات سلطة، غير أنه يمكننا أن نتصوّر أنها تكون أقل شراسة؛ ثم إن متع الكرنفال لا تنحصر بالطبع في التركيز بثقلها على فريق واحد من المجتمع.

وبقبولنا حالياً بموقع الكلام والعمل المقموعين في الكرنفال، يبقى علينا أن ننظر فيما إذا كان في طقوسه ما يقضي على التوترات الاجتماعية وينقذ منها، ويعيد بالتالي الانسجام الاجتماعي. على أن ذلك هو شكل آخر مألوف من نظرية صمام الأمان، وهي الفكرة بأن الناس ما إن يتخلصوا من عبء التراث الخفي من صدورهم، حتى يجدوا أن العودة إلى روتين السيطرة أيسر. لعله علينا أن نكون في النظرة إلى هذا القول بالنسبة لقضية الكرنفال أكثر جدية مما بالنسبة لرسوم العالم المقلوب رأساً على عقب بسبب الخضوع الرمزي والمؤسساتية في الكرنفال. وبالخضوع الرمزي هنا أعني أن الكرنفال مؤقت من حيث الطقوس: قبيل الصوم الكبير، ليستبدل به بعد ذلك. ثلاثاء المرفع يحل محله أربعاء الرماد. النهم، والصخب، والشراب، يعقبها الصيام، والصلاة والامتناع عن الشراب. وفي غالبية الطقوس الكرنفالية، وكأنما بغية التأكيد على هذه التراتبية الطقوسية، يصار إلى قتل شخص يمثل روح الكرنفال بواسطة روح تمثل الصوم الكبير، وكأن القصد بذلك هو أن يقال: «الآن وقد استمتعتم، لا بدّ لنا من العودة إلى الحياة التقية الرصينة». إن مؤسساتية الكرنفال يمكن أن تعتبر دعامة لنظرية صمام الأمان. وإذا كان الكرنفال خللاً، فهو خلل في إطار قواعد، لا بل لعله درس في نتائج وجنون خرق القواعد. إن أصول الكرنفال، أو قواعده، بما في ذلك أنه ليس لا حد أن ينزع قناع الآخر، هي أشبه

بميثاق جنيف بخصوص النزاع المسلح؛ هي التي تجيز استمرارية الكرنفال. وكما يقول تيري إيغلتون؛ متمثلاً بأوليفيا في مسرحية شكسبير: «لا عيب في الحمق المباح»[٩٦].

إذا كان لقضايا التفسير من هذا القبيل أن تحل على أساس أكثر أصوات الباحثين الذين نظروا في هذه القضية، فإن نظرية صمام الأمان هي التي يغلب أن تسود[٩٧]. غالبيتهم يوافقون روجر سايلز على أن السلطات «نزعت السدادة لوقف تحطيم الزجاجة كلياً»[٩٨]. إن مؤيدي الكرنفال في التاريخ لم يكونوا فوق توجيه مثل هذه المناشدة بالضبط إلى رؤسائهم. لننظر رسالة انتشرت عام ١٤٤٤ في معهد اللاهوت في باريس داعية إلى إقامة احتفال بالمجانين:

«بحيث إن الحمق الذي هو طبيعتنا الثانية والذي يظهر أنه ملازم للإنسان متأصل فيه، يمكن له أن يستنفد ذاته مرة في السنة على الأقل. **براميل النبيذ تنفجر إذا لم نفتحها بين وقت وآخر ليدخلها الهواء.** كلنا، نحن الرجال، براميل مصنوعة صنعاً رديئاً؛ إنها تنفجر من خمر الحكمة إذا ظل هذا النبيذ في حال من الاختمار الدائم بالتقوى وبمخافة الرب. يجب أن ندخل فيها الهواء كي لا تفسد. **لهذا السبب نسمح بالحمق في أيام معينة بحيث نرجع بحماس أشد إلى خدمة الله**»[٩٩].

وباستخدام استعارة السيدة بويزر عن المياه للتأكيد على قضيتهم، يجيد المؤلفون الجمع بين إظهار قيمة الكرنفال من حيث الهيمنة، والتهديد الضمني بما قد يحدث إذا لم يلب طلبهم.

إن النظرة إلى أن الكرنفال آلية ضبط اجتماعي من قبل النخبة ليست خاطئة كلياً، إلا أنها فيما أعتقد، مضللة إلى حد خطير. إنها تجازف بالخلط بين نيات النخبة والنتائج التي يستطيعون أن يحققوها. هنا، كما سنرى، تتجاهل هذه النظرة تاريخ الكرنفال الاجتماعي الفعلي الذي يؤثر مباشرة على هذه القضية. وبوضع التاريخ الاجتماعي جانباً في هذه اللحظة، يمكننا أن نلحظ كذلك حتمية لا مبرر لها مغروسة في هذا المنظور الوظيفي. إن حدثاً اجتماعياً مركباً كالكرنفال لا يمكن أن يقال عنه ببساطة إنه هذا الشيء أو ذاك. كأنما أعطيت له وظيفة مبرمجة جينياً. إنه أوسع إلى حد كبير أن نرى الكرنفال على أنه موقع طقوسي لأشكال متعددة من النزاع الاجتماعي والتلاعب الرمزي، من غير أن يكون منها أي شكل هو السائد لأول وهلة. والمتوقع للكرنفال إذاً أن يتنوع وفقاً للثقافة وللأوضاع التاريخية، كما أنه قد يخدم للمشاركين فيه عدة وظائف. ثم إن ذلك ينقلنا إلى صعوبة أخرى مع هذه النظرة الوظيفية، هي أنها تعزو للنخبة مهمة

فريدة. من المؤكد أنه ليس صحيحاً أن ننطلق كأن الكرنفال نظم فقط من قبل الجماعات المسيطرة للسماح للجماعات المحكومة بتمثيل دور التمرد كي لا يلجأوا إلى التمرد الفعلي. إن وجود الكرنفال وشكله الذي بلغه هما نتيجة الصراع الاجتماعي؛ هو ليس عملاً قام به النخبة وحدهم. ومن المعقول كذلك أن ننظر إلى الكرنفال باعتباره نصراً سياسياً غامضاً انتزعته الجماعات المحكومة من النخبة. وأخيراً يتساءل المرء عن نوع القانون النفسي الذي يكمن وراء نظرية صمام الأمان. لماذا يمكن لنموذج الانتفاضة الطقوسي أن يخفف بالضرورة احتمال نشوب الانتفاضة الفعلية؟ لماذا يمكن لها بهذه السهولة أن تكون مجرد تدريب، أو تحريضاً على التحدي الفعلي؟ إن التظاهر الطقوسي بالانتفاضة أقل خطورة بالطبع من الانتفاضة الفعلية، ولكن ما هو الضامن للافتراض بأنه بديل، أو أنه هو البديل المرضي؟

عند هذا الحد، إنه من المفيد أن نلتفت إلى الصراعات الفعلية بشأن الكرنفال. إذا كانت نظرية صمام الأمان هي التي وجهت تصرف النخبة بالفعل، فإن لنا أن نتوقع من النخبة أن تشجع الكرنفال. لاسيما حين تكون التوترات الاجتماعية في تصاعد؛ غير أن الواقع هو عكس ذلك. وفي أية حال، إن النخبة حتى بحال إيمانهم بنظرية صمام الأمان، لم يكونوا واثقين أبداً من الافتراض بأن حدوثها على هذا الشكل مضمون بصورة آلية. وطوال قسم كبير من تاريخهما كانت الكنيسة والنخبة العلمانية تريان في الكرنفال مسرحاً عملياً للخلل والتحريض اللذين يتطلبان الرقابة الدائمة. وقد كتب رودوين بشيء من التفصيل عن الجهود المستمرة للسلطات الكنسية في أوروبا الناطقة بالألمانية لمنع مسرحيات الكرنفال الهزلية التي كانت تهاجمها بدون رحمة، أو لاستبدالها[١٠٠]. وبدلاً من تقليد القداس بسخرية، ومن مزاحات تيل يولنسبيغل، كانت الكنيسة تحاول تشجيع تمثيليات آلام المسيح والغموض بصورة مباشرة. والكرنفالات التي كانت في فرنسا تجاز في الأساس، لا بل تحظى بموافقة مسؤولي الكنيسة والبلديات حرّمت في وقت لاحق بعد أن سيطر عليها الجمهور وحوّلها إلى أغراض مشبوهة. وهذا باختين، على سبيل المثال، يلحظ أن الجمعيات الشعبية التي كانت تشكل لوضع مسرحيات هزلية ساخرة، أو ناقدة، ومقطوعات هجائية للكرنفال (كموظفي المحاكم، وخليي البال، على سبيل المثال،) «طالما كانت هدفاً للمنع والقمع، حتى أن رابطة موظفي المحاكم أوقفت في النهاية»[١٠١].

وفي الأمكنة التي لاتزال الكرنفالات تجري، تحتفظ كرنفالات القرن العشرين بلسعها الاجتماعي. أحد التشريعات الأولى التي صدرت عن حكومة الجنرال

فرانسيسكو فرانكو أثناء الحرب الأهلية الإسبانية هو حظر إقامة الكرنفال واعتباره غير قانوني. وطوال بقية مدة الحرب كان كل من يعتقل في المناطق غير الخاضعة للنظام الجمهوري وهو لابس قناعاً يتعرض لعقوبات شديدة. لقد أبطل الكرنفال لكنه لم يلغ. وعند رفع القانون العرفي «رفض الناس في فوين ميجر أن يتخلوا عنه، وراحوا ينشدون إهاناتهم من السجن».

«ليس لأحد أن ينتزع الكرنفال منا، لا البابا، ولا فرانكو، ولا المسيح نفسه، هكذا قالوا في فوين ميجر»[١٠٢]. لقد فهم فرانكو أن الكرنفال والأقنعة هي دائماً خطر محتمل. رابيليه، وهو نفسه جزويتي، أضطُر إلى الفرار من فرنسا لبعض الوقت لأنه كتب بروحية الكرنفال، وصديقه إتيان دوليه الذي قال بالشيء ذاته لكنه كان أقل تقية منه، أحرق على الخازوق.

والاقتران المحتمل بين الكرنفال والإنتفاضة لا يتجلى في أي مكان بأفضل مما يتجلى في عرض عمانوئيل ليه روي لادوري للكرنفال الدامي سنة ١٥٨٠ في مدينة رومانس الواقعة إلى الجنوب الشرقي من ليون[١٠٣]. تاريخ حديث من النزاع الطبقي والديني غذّى الروح الكرنفالية؛ رومانس شهدت مجزرتها في يوم سانت بارتيلماوس عام ١٥٧٢. طبقة من النبلاء الذين أثروا مؤخراً في المدينة كانت تشتري الأراضي من الفلاحين المحطمين، وتحصل على ألقاب تعفيها من الضرائب بحيث نتج عن ذلك أن عبء الضرائب على من تبقّى من صغار الملاكين والمهنيين ثقل إلى حدّ كبير. وفي هذا الإطار صار الكرنفال في رومانس، كما يشرح لنا لادوري، مجالاً للنزاع بين طبقة عليا من التجار والملاكين والأثرياء البرجوازيين في وجه «قطاع من صغار الملاكين في الطبقات الوسطى من الحرفيين العاديين»[١٠٤]. أما في الريف فتحول الكرنفال إلى نزاع بين الفلاحين والنبلاء.

أول دلالة على المشكلة هو فشل الكرنفال أن يسير في الخط الطقوسي المرسوم له من قبل النخبة في المدينة. وبما أن في الاحتفالات الكرنفالية عناصر متنوعة منظمة بحسب المنطقة، والمهنة، فإن التوترات المالية والطبقية كانت متطابقة إلى حدّ ما مع الجمعيات الكرنفالية. الحرفيون والتجار، على سبيل المثال، رفضوا المساهمة في الاستعراض الأولي حين كان نظام السير يمثل ترتيب المكانات النسبية بالضبط. وبدلاً من ذلك، قاموا باستعراضاتهم في أحيائهم. هنا لاحظ جان بودان «أن مسيرة أصحاب المراتب كلهم، وأصحاب جميع الاختصاصات تحمل معها خطورة الصراع على الأولوية وإمكانية الانتفاضات الشعبية. لسنا نبالغ... إلا في حالة الضرورة الملحة، في إقامة

احتفالات من هذا النوع»[١٠٥]. كان لكل واحدة مما يسمى بالممالك الحيوانية، مملكة الأرنب (الهوغونوت)، ومملكة الديك (العصبة أو المتمردون)، ومملكة الحجل (الكاثوليك والأثرياء)، الحق بيوم واحد حين يصار إلى تمثيل طقوس هذه الممالك[١٠٦]. في هذه الحالة كانت مسيرة «الديك» هي الخطرة بصورة خاصة. الراقصون يعلنون أن الأغنياء حققوا ثرواتهم على حساب الفقراء ويطالبون بالتعويض بجمع الأطعمة والنقود، بالذهاب من باب إلى باب؛ هو عمل تقليدي لكنه كان في هذه المناسبة خطراً بصورة مكشوفة. وحين جاء دور مملكة الديك، من الناحية الطقوسية، لأن تخلي المكان لمملكة الحجل، رفضت مملكة الديك ذلك متحدية، وكأنه إعلان رمزي للحرب.

في هذا التحدي الطقوسي رأت السلطات نذيراً مبهماً. «الفقراء يريدون أن يأخذوا جميع ممتلكاتنا الدنيوية، ونساءنا أيضاً؛ إنهم يريدون أن يقتلونا، وربما أن يأكلوا لحمنا»[١٠٧]. وتخوّفاً من عالم مقلوب رأساً على عقب، بالفعل لا مجازاً، تحركت النخبة أولاً، واغتالت بوميه قائد العصبة، ما أثار حرباً أهلية صغيرة سقط فيها ثلاثون قتيلاً في رومانس وأكثر من ألف قتيل في الريف المجاور.

على أن الأرستقراطيين وملاكي الأراضي في رومانس برغم ما بلغته رغبتهم من أجل توجيه الكرنفال لإعادة التأكيد على التراتبيات القائمة، لاقوا الفشل في ذلك. كان كأي موقع طقوسي، يمكن شحنه بعلامات، ورموز، ومعانٍ يأتي بها أقل المساهمين استفادة أيضاً. كان يمكن له أن يرمز إلى حماقة الخلل، كما كان يمكن له، إذا سيطر عليه الأدنون، أن يخرج من إطاره الطقوسي المشدود ليرمز إلى الظلم والتحدي. والملفت للنظر من الناحية التاريخية، لا في كيف أن الكرنفال أسهم في الحفاظ على التراتبيات القائمة، بل في تكرر كونه مسرحاً للنزاع الاجتماعي المكشوف. ويلخص بيرك عرضه بما يلي: «إن طقوس الانتفاضة تزامنت في كل حال بين ١٥٠٠ و١٨٠٠ مع التشكيك الخطر بالنظام الاجتماعي والسياسي والديني، لا بل إن الواحد منهما تحوَّل إلى الآخر في بعض الأحيان. الاحتجاج كان يتمثل بالأشكال الطقوسية، غير أن الطقوس لم تكن كافية دائماً لاحتواء الاحتجاج. لقد كان غطاء برميل النبيذ يطير في بعض الأحيان»[١٠٨].

في عام ١٨٦١، حين قرر القيصر إلغاء الإقطاعية، جرى توقيع المرسوم خلال أسبوع الكرنفال. غير أن التخوّف من أن «تتدهور عربدات القرويين الكثيرة عادة خلال مثل هذا الأسبوع إلى تمرد» دفع بالموظفين إلى تأجيل إعلانه مدى أسبوعين بحيث يكون للخبر وقع أقل إثارة وتهييجاً.

لست أعني بذلك أن الكرنفال أو طقوس الانقلاب هي التي تسبب الانتفاضة. الواقع أنها لا تفعل ذلك بالتأكيد. القضية هي، على الأصح، العلاقة بين الرمزية والتنكر. الكرنفال في بنيته وغفليته الطقوسية يعطي مكاناً مميزاً للكلام المقموع عادة وللعدوان. هو في مجتمعات كثيرة، الوقت الوحيد الذي يسمح فيه خلال العام للطبقات الدنيا بأن تجتمع بأعداد لا سابقة لها وراء الأقنعة، وأن تقوم بحركات تهدد الذين يسيطرون في الحياة اليومية. وحيال هذه الفرصة الفريدة ورمزية انقلاب العالم رأساً على عقب في الكرنفال، ليس من المدهش أن يطفح الكيل وينقلب إلى صراع عنيف. ولئن كان هناك في الواقع من يخطط لتمرد أو لاحتجاج، فإن الغطاء المشروع بالتجمع المغفل الذي يوفره الكرنفال يمكن أن يكون المكان المحتمل. إن عنصر الموافقة على الكرنفال، كرسوم السمك الطائر في العالم المقلوب رأساً على عقب، يوفر الأوضاع التي يكون فيها إقحام الرسائل التي هي دون البريئة مأموناً نسبياً. لذلك، على ما أحسب، كان الفصل بين الكرنفالية والسياسة مستحيلاً حتى زمن قريب[١٠٩]. وهذا هو سبب تقليد المتمردين الفعليين للكرنفال ـ يرتدون أثواب النساء أو يتقنعون حين يحطمون الآلات أو يتقدمون بمطالب سياسية. تهديداتهم تستخدم رسوم الكرنفال ورمزيته؛ ينتزعون الأموال والتنازلات بشأن العمل على شكل جماهير تتوقع الهدايا أثناء الكرنفال؛ يستخدمون التخطيط الطقوسي والتجمع الكرنفالي، أو المعرض، لإخفاء نياتهم. هل هم يمارسون اللعب أم أنهم جادون؟ من مصلحتهم أن يستغلوا هذا الغموض المتوافر لهم إلى أبعد حد.

ثم إن الأحداث التي تعقب الانتفاضة الناجحة، على الفور، إذا ما بدت، بالطبع، شديدة الشبه بالكرنفال، فإن ذلك مفهوم أيضاً، لأن الوقت في الحالتين وقت إباحية وحرية، حين يمكن نشر التراث المكتوم، عبر الأقنعة في الحالة الثانية وبوجوه مكشوفة تماماً في الحالة الأولى. وباستثناء هذه «اللحظات الجنونية»، تكون جميع الأعمال العلنية من قبل الجماعات المحكومة موسومة بالتنكر[١١٠].

الفصل السابع

السياسة التحتية للجماعات المحكومة

«إن الأشكال الثقافية قد لا تقول ما تعلمه ولعلّها لا تعلم ما تقوله؛ غير أنها تعني ما تعنيه ـ على الأقل في منطق تطبيقها العملي».

[بول ويلِّس، «تعلم الشغل»]

[من شأن الرقابة على جمع المعلومات وتفحصها] أن تثير المعنويات إلى أقصى حد؛ على أن هنالك فراغاً بين الطبقة التي أُثيرت والطبقة التي تلقت التهديد، مما لم تستطع الكلمات أن تجتازه. طبقة واحدة فقط عرفت من النتائج ما حدث؛ أما [الفلاحون] فعملوا سراً، كما تعمل المناجذ.

[بلزاك، الفلاحون]

في ميدان العلم الاجتماعي الحافل، في رأي البعض، أو المتقدم ببطء في رأي البعض الآخر، بالتعابير الجديدة، يتردد المرء في اضافة تسمية جديدة. غير أن عبارة «السياسة التحتية» هي، على ما يبدو، الموجز الذي ينقل الفكرة بأننا نتعامل مع ميدان النضال السياسي الهادىء الذي لايقتحم ولا يثير بقوة. وبالنسبة لعلم اجتماعي ألف سياسة الديموقراطيات الليبرالية المكشوفة نسبياً، والاحتجاجات، والتظاهرات، والتمرّدات الصارخة التي تختطف العناوين الصحفية البارزة، يأتي النضال المحذر الذي تشنه الجماعات المحكومة يومياً، كالأشعة ما دون الحمراء، وراء الطرف المرئي في الطيف. هو غير مرئي، كما لاحظنا، وذلك عن قصد إلى حد كبير، كخيار تكتيكي نابع من وعي حذر لتوازن القوى. وهذا الزعم هنا شبيه بما زعمه ليوشتراوس بخصوص كيفية تأثير واقع الملاحقة والاضطهاد على قراءتنا للفلسفة السياسية الكلاسيكية: «إن الاضطهاد لا

يستطيع أن يمنع حتى التعبير العلني عن الحقيقة الابتداعية، إذ إن الإنسان المستقل التفكير يستطيع أن يعبّر عن آرائه علناً وأن يقي نفسه من الأذى، شريطة أن يتحرك باحتراس؛ لا بل إنه يستطيع أن ينشرها مطبوعة من غير أن يتعرض لأي خطر، شرط أن يتمكن **من الكتابة بين السطور**»[1]. ليس النص الذي نفسره في هذه الحالة ندوة حوار/ **سمبوزيوم** لأفلاطون؛ إنه النضال الثقافي المقنع والتعبير السياسي من قبل الجماعات المحكومة التي تملك الكثير من الأسباب للخوف من المجازفة برأيها بغير احتراس؛ وفي الحالتين ندر أن يكون معنى النص صريحاً ومباشراً؛ الغالب أن يكون القصد منه نقل شيء لمن يعلمون، وإيصال شيء آخر للأغراب وللسلطات. وإذا كان لنا أن نصل إلى المدونات المكتومة (كملاحظات الفيلسوف أو محادثاته السرية) أو إلى تعبير أشد تهوراً عن الرأي (كنصوص لاحقة وضعت في ظروف أوسع حرية)، كانت مهمة التفسير أسهل بعض الشيء. وبدون هذه النصوص المقابلة، نجد أنفسنا مضطرين إلى البحث عن معانٍ غير بريئة على أساس معارفنا الثقافية، تماماً كما يفعل المراقب ذو الخبرة إلى حد كبير.

ثم إن عبارة «السياسة التحتية»، على ما أعتقد، ملائمة من ناحية أخرى. إننا حين نتكلم على البنية التحتية للتجارة، تخطر ببالنا التسهيلات التي تجعل هذه التجارة ممكنة، كالنقل، والمصارف، والعملة، والممتلكات، وقانون التعاقد، على سبيل المثال. وبهذا النهج ذاته، أقصد هنا أن أقول إن السياسة التحتية التي تفحصناها، توفر لنا الكثير من التأكيد الثقافي والبنيوي للعمل السياسي المنظور الذي كان انتباهنا مشدوداً إليه بوجه عام. إن الجزء الأكبر من هذا الفصل مخصص لدعم هذا الزعم.

على أنني أرى قبل ذلك أن أعود بإيجاز إلى وضع سائد بصورة واسعة، هو أن كلام الذين لا سلطة لهم خارج المسرح بمثابة تظاهر فارغ، أو لعاه، وهو الأسوأ، بديل للمقاومة الحقيقية. وبعد ذكر بعض الصعوبات المنطقية لمثل هذا النهج من التفكير، سأحاول أن أبين كيف أن المقاومة المادية والرمزية هما جزء من الممارسات ذاتها التي تتبادل الدعم فيما بينها. ومن شأن ذلك أن يستدعي اعادة التأكيد على أن العلاقة بين النخب المسيطرة والمحكومين هي، مهما كانت وجوهها الأخرى، نضال مادّي إلى حد كبير، يواصل فيه الطرفان البحث باستمرار عن نقاط الضعف واستغلال المنافع الصغيرة. وفي إطار تلخيص بعض المناقشة، أحاول أخيراً أن أبين كيف أن كل مجال من المقاومة الكشوفة للسيطرة يخيم عليه مجال آخر، شقيق له، في السياسة التحتية ينشد الأهداف الاستراتيجية ذاتها، إلا أن وجهه المستور أفضل ملاءمة لمقاومة خصم يمكن له، على ما يرجح، أن يكسب أية مصادمة وجاهية.

التراث المخفي المربك

يمكن للمشكك أن يقبل بالكثير من هذه الجدلية حتى الآن، غير أنه يقلل مغزاها في الحياة السياسية إلى أدنى حد. أليس الكثير مما يسمى بالتراث المخفي، حتى ولو أقحم في التراث العلني العام، مسألة تظاهر فارغ ندر أن يمثل بجدية؟ هذه النظرة إلى التعبير المأمون عن العدوان على شخصية مسيطرة هي مفيدة كبديل، ولو من درجة ثانية، عن الشيء الحقيقي، أي العدوان المباشر. هي في أفضل حالاتها ذات تأثير ضئيل، أو غير ذات تأثير على الاطلاق، أما في أسوأ حالاتها فهي مراوغة أو تهرب. المساجين الذين يقضون وقتهم يحلمون بالحياة خارج السجن كانوا يستطيعون بدلاً من ذلك أن يقضوا وقتهم في حفر نفق؛ والعبيد الذين يتغنون بالتحرر والحرية كان يمكنهم أن يطلقوا العنان لأرجلهم فراراً، وفي ذلك يقول بارنغتون مور: «حتى أوهام التحرر والثأر يمكن لها أن تسهم في الحفاظ على السيطرة بتبديد الطاقات الجماعية على بلاغة وطقوسية لا ضرر منهما نسبياً»[٢].

وقضية التفسير المائي للكلمات المقاتلة في المكان المأمون تكون، على ما يرجح، كما سبق لنا أن لحظنا، في أقوى حالاتها، حين تبدو تلك الكلمات المقاتلة منسقة أو موجهة، بالدرجة الأولى من قبل الجماعات الحاكمة. الكرنفال والطقوس الأخرى المنسقة، ثم طقوس الانقلاب التي أمكن احتواؤها هي أكثر الأمثلة وضوحاً. وإلى وقت وجيز ظل التفسير السائد للعدوان أو للانقلاب الطقوسيين في سعيه للتخلص من التوترات العائدة إلى العلاقات الاجتماعية التراتبية، يفيد في تعزيز الوضع القائم.

هيغل وتروتسكي، على اختلاف النظرة بينهما، كانا يريان في هذه الاحتفالات قوى محافظة. والتحليلات المؤثرة التي قام بها ماكس غلوكمان وفكتور تيرنر تقول إن وظيفتها في تأكيدها على المساواة الأساسية، ولو الموجزة، بين جميع أفراد المجتمع، وتمثيلها ولو بصورة طقوسية، مخاطر الاضطراب والفوضى، هي التأكيد على ضرورة النظم المؤسساتية[٣]. وبالنسبة لراناجيت جحا إن تأثيرات طقوس الانقلاب التي تخدم النظام هي بالضبط موضوعة ومقبولة من فوق[٤]. إن السماح للجماعات المحكومة بأن تمثل التمرد ضمن أصول وأوقات محددة يسهم في الحيلولة دون أشكال من العدوان أشد خطورة.

وفي عرضٍ للاحتفالات التي كان العبيد في المناطق الجنوبية من الولايات المتحدة يقيمونها أثناء العطل قبل الحرب، لجأ فريدريك دوغلاس، وهو نفسه عبد، إلى هذا التشبيه نفسه، ولو أن تفكيره مختلف قليلاً:

«قبل أيام العطل، هنالك متع مرتقبة؛ وبعد أيام العطل تصبح متعاً للتذكر، تفيد في إبعاد الأفكار والتمنيات ذات الطابع الأكثر خطورة... وهذه العطل قنوات أو صمامات أمان للقضاء على عناصر متفجرة لا تنفصل عن العقل البشري حين تفرض عليه حال الرق. ولولاها لكانت الشدائد والعبودية حادة جداً لا تطاق، ولأكره العبد على التهور الخطر»[٥]. بذلك لا يزعم دوغلاس أن تمرداً بديلاً يجري بدلاً من التمرد الحقيقي؛ هو ببساطة يقول إن الراحة والتساهل أثناء العطلة يوفران ما يكفي من المتعة لثلم حد التمرد المحتمل. وكأن الأسياد حسبوا درجة الضغط الذي يدفع إلى الأعمال اليائسة، ثم حدوا من ضغطهم بدقة بحيث لا يبلغ درجة الإثارة.

لعلّ أمتع شيء في نظريات صمام الأمان في أشكالها المتعددة هو أن إغفالها أسهل ما يكون. كلها تبدأ بالافتراض الشائع بأن الخضوع المنتظم يولد ضغطاً من نوع من الأنواع من تحت. هي تفترض، بالإضافة إلى ذلك أن الضغط، إذا لم يجر أي شيء لتخفيفه أو للتخلص منه، يتراكم، ثم يحدث بالتالي انفجاراً من نوع ما. أما كيف يتولد هذا الضغط بالضبط، ومن أي شيء هو، فنادراً ما يصار إلى تحديده. وبالنسبة لأولئك الذين يعيشون مثل هذا الخضوع، سواء كان فريدريك دوغلاس، أو السيدة بويزر الوهمية، يكون الضغط نتيجة لا بد منها للخيبة والاستياء من العجز عن الرد (جسدياً أو كلامياً) على الظالم المتسلط. إن ذلك الضغط الناشىء عن الظلم الذي لوحظ، إلا أنه لم يواجه، يجد التعبير عنه، كما قلنا، في التراث المخفي - في حجمه، وخبثه، وزخرفته الرمزية. وبكلام آخر إن نظرة صمام الأمان تقبل ضمناً عناصر أساسية من مناقشتنا الواسعة بشأن التراث المخفي، أي أن الخضوع المنتظم يستتبع ردة فعل، وأن ردة الفعل هذه تستلزم رغبة بمقاومة المسيطر أو بالرد عليه. أما الخلاف فهو في الافتراض بأن هذه الرغبة قابلة لإشباعها إلى حد كبير سواء في الحديث وراء الستار، أو في طقوسيات الانقلاب، أو في حفلات تعمل بين الحين والآخر على تبريد نيران الحقد.

إن منطق منظور صمّام الأمان يعتمد على اقتراح اجتماعي نفساني هو أن التعبير المأمون عن العدوان في نزوات أو طقوس مشتركة، أو في حكايات شعبية يعطي مثل ذلك الرضا أو ما يقاربه (وبالتالي، يخفض الضغط) كالعدوان المباشر على سبب الخيبة. إن الدليل على هذه الناحية من علم النفس الاجتماعي ليس بحاسم تماماً إذ إن النتائج الكثيرة لا تدعم هذا المنطق. وبدلاً من ذلك، إن هذه النتائج توحي بأن الرعايا الذين جرى عليهم الاختبار، ممن خذلوا بغير حق، لا تخفض مستويات خيبتهم وغضبهم ولو بنسبة طفيفة إلا إذا استطاعوا إنزال الأذى مباشرة بالعامل المخيب[٦]. مثل هذه النتائج

تكاد لا تثير ولا تدهش. وللمرء أن يتوقع للثأر الذي يصيب سبب الظلم أن يوفر من المتنفس أكثر مما توفره أشكال العدوان التي تترك مصدر الاستياء سليماً. وهنالك بالطبع أدلة اختيارية على أن اللعب والتوهم العدوانيين يزيدان ولا يخفضان احتمال العدوان الفعلي. السيدة بويزر شعرت بارتياح شديد حين صبت جام غضبها الحاقد على الملاك العقاري، ولم تشعر، على ما يظن، بالارتياح، ولو بدرجة كافية، بكلماتها وشتائمها له من وراء ظهره. ولذلك، هنالك سبب يعادل، إن لم نقل يتجاوز، سبب اعتبار غضب السيدة بويزر خارج المسرح تحضيراً لانفجارها اللاحق، أكثر مما هو بديل مرضٍ.

هل توفّر الأدلّة الاجتماعية النفسانية القليل من المتنفس، أم أنها لا توفر منه شيئاً أبداً، عبر التنحية أو الاستبدال؟ ذلك بحاجة إلى مثل تاريخي عليه يثبته أو ينقضه. هل يمكن أن نثبت، عند تساوي العناصر الأخرى، أن النخب الحاكمة التي وفرت المزيد من المنافذ للعدوان غير الضار نسبياً، أو أتاحت له المجال، كانت بذلك أقل تعرضاً للعنف وللتمرد عليها من قبل الجماعة المحكومة؟ وإذا ما أجريت مثل هذه المقارنة، فإن مهمتها الأولى هي التفريق بين تأثير العدوان المزاح بحد ذاته، والتساهلات الأكثر بروزاً بالنسبة للطعام والشراب والإحسان، والإراحة من العمل والانضباط، مما هو أساسي راسخ في الاحتفالات. وبكلام آخر، إن «الخبز واللهو» اللذين كثيراً ما يكونان، كما هو ثابت من الأدلة الصالحة، امتيازات سياسية تكسبها الطبقات المحكومة، لهما تأثير تحسيني على الظلم بعيداً عن العدوان الطقوسي[٧]. ثم إن النقاش من هذا القبيل، على هذه الأسس، لا بد له أن يفسر شيئاً هاماً غريباً. فإذا ما كان العدوان الطقوسي في الواقع يحرف العدوان الحقيقي عن هدفه الواضح، فلماذا بدأ الكثير من انتفاضات العبيد والفلاحين والأقنان بالضبط أثناء الاحتفالات الطقوسية الموسمية (ككرنفال رومانس الذي وصفه ليه روي لادوري، مثلاً) المصممة للحيلولة دون الانتفاضات[٨]؟

التراث المخفي كممارسة

إن العيب الأكبر في وضعية صمام الأمان هو أنه يجسد خللاً مثالياً أساسياً. القول بأن أشكال العدوان المقنّعة، أو خارج المسرح، تقدم متنفساً لا ضرر منه يسهم في الحفاظ على الوضع القائم، يفترض أننا نتفحص حواراً مجرداً يكون فيه أحد الأطراف في موقع المعاق الضعيف، لا نضالاً مادياً ملموساً. إن الملاقات بين الأسياد والرقيق، بين البراهمة والمنبوذين ليست محض صدام في الأفكار بشأن الكرامة وحق الحكم. إنها عملية إخضاع مثبتة راسخة في ممارسات مادية. الحقيقة هي أن كل مناسبة على سيطرة

شخصية ذات صلة حميمة بعملية استيلاء. النخب المسيطرة تنتزع ضرائب مادية على شكل عمل، وحبوب، ونقد، وخدمات، بالإضافة إلى الحصول على ضرائب رمزية في صورة إذعان، أو مسلك، أو وضع، أو صيغ كلامية، أو أعمال ذل. من الناحية العملية، بالطبع، إن الشكلين متصلان أحدهما بالآخر بقدر ما تكون كل عملية استيلاء علنية، من ناحية مجازية، طقساً يستهدف الاخضاع.

والرابط بين السيطرة والاستيلاء يعني أنه يستحيل الفصل بين آراء ورمزية الاخضاع وعملية الاستغلال المادي. وبالطريقة ذاتها يستحيل كذلك أن تفصل المقاومة الرمزية المقنعة لأفكار السيطرة عن النضالات العملية لمنع الاستغلال أو للتلطيف منه. المقاومة، كالسيطرة، تشن حرباً على جبهتين. التراث المخفي ليس محض فهم وتذمر وراء الستار؛ إنه يتمثل في عدد من الاستراتيجيات الواقعية المتسترة المصممة للتقليل من الاستياء. وفي حال العبيد، على سبيل المثال، شملت هذه الاستراتيجيات السرقة والنهب، والتهرب من العمل، أو عدم التنبه فيه، وشد الرجلين، والتجارة السرية، والانتاج بقصد البيع، وتخريب المواسم، والحيوانات الداجنة والآلات، والإحراق، والفرار، وما إلى ذلك. أما في حالة الفلاحين فانتهاك الحرمات، واحتلال الأرض، والتقاط فضلات الحصاد بصورة غير قانونية، وتقديم الأجور العينية في حالة رديئة، وقطع أشجار الحقول السرية، وعدم دفع الرسوم الاقطاعية، تمثل استراتيجيات شائعة.

لنأخذ مسألة النهب عند العبيد مثالاً؛ كيف يمكن أن نعرف معنى هذه الممارسة لدى العبيد[٩]؟ هل كان أخذ الحبوب، والدجاج، والخنازير وما إلى ذلك محض استجابة لآلام الجوع، أم كان ذلك لمتعة المغامرة[١٠]؟ أم أن القصد منه كان تأديب الأسياد أو المناظرين الممقوتين؟ قد تكون أي شيء من ذلك، أو أكثر منه. وبصورة عامة، كان تحديد السيد للسرقة هو السائد بالطبع. غير أننا نعلم ما يكفي للقول بأن السرقة هي ببساطة محض استرجاع من وراء الستار لنتيجة شغل الفرد. كذلك نعلم أن ثقافة العبيد شبه السرية تشجع السرقة من الأسياد وتزهو بها، وتلوم أدبياً أي عبد يجرؤ على الكشف عن مثل هذه السرقة. «[أن] تسرق وأن لا تكتشف ميزة بين [الرقيق]... والسيئة التي يعتبرونها أبغض شيء هي أن يشي الواحد منهم بالآخر»[١١]. ليس قصدنا هنا هو الشيء الظاهر الذي يرى أن التصرفات تظل مغلقة إلى أن يعطيها البشر معنى. القصد هو أن مناقشة التراث المخفي لا تلقي الضوء على التصرف ولا هي تقسره؛ إنها تسهم في تكوينه.

ومثال جرائم إحراق الغابات في أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بما

يتوافر عليها من أدلة تاريخية غنية نسبياً، توفر لنا طريقة تبين بصورة إضافية كيف أن ممارسات المقاومة والمناقشات بشأنها كانت داعمة بعضها للبعض الآخر. في الوقت الذي كان يجرب فرض قانون الملكية وسيطرة الدولة كان التعبير المباشر عن المعارضة خطراً بوجه عام. وبما أن صعوبات حراسة الغابات بصورة ناجعة كانت هائلة، فإن أشكال المقاومة البسيطة كانت تعد بالنجاح لقاء مجازفة ضئيلة نسبياً. وبعد الثورة الفرنسية، كما يلحظ موريس أغولهون، عزّز فلاحو «فار» مستفيدين من الفراغ السياسي، مخالفاتهم للقوانين المتعلقة بالأحراج[١٢]. وبحصانة أكبر، مارسوا على أساس الادعاءات المألوفة، ما اعتبروه امتيازات لهم، من جمع الحطب اليابس، وإنتاج الفحم الحطبي، ورعي الحيوانات، وجمع الفطر، وما إلى ذلك، مع أن القوانين الوطنية الجديد، كانت تمنع ذلك. وببراعة، لحظ اغولهون كيف أن هذه الممارسات عنت ضمناً شعوراً بأن الغابة حق لا يمكن للتعبير عنه بأمان، أن يتخذ شكل مطالبة علنية لا بل نشأت في الواقع عنه: «بعد ذلك [كان] هنالك تطور يجري منذ وقت سابق على مستوى التحتية السياسية، يؤدي من الشعور بالحق بالغابات إلى المخالفات الريفية، ومن ذلك إلى الملاحقة التي أدت بدورها إلى مقت رجال الدرك والقضاء والإدارة، ثم من هذا الكره إلى الرغبة بثورة جديدة إباحية إلى هذا الحد أو ذاك»[١٣].

إن الدراسة المعمقة للاعتداء على الغابات في انكلترا في القرن الثامن عشر ولعقوبة الموت الوحشية المتخذة لكبحها تكشف الصلة نفسها بين إحساس بالعدالة الشعبية التي لا تمكن المطالبة بها علنياً، ومجموعة من الممارسات المستنبطة لممارسات هذه الحقوق بطرق سرية[١٤]. في هذه الفترة بدأ أصحاب العقارات والتاج بصورة جدية يحدّدون الحقوق العادية المحلية للرعي في الغاب، والصيد، واستعمال الكمائن، وصيد الأسماك، وقطع الأعشاب والخث، وجمع الحطب للوقود، وقطع القش، وإحراق الجير، واقتلاع الحجارة من المقالع، في ما أصروا على أنها ملك خاص لهم. إن اعتقاد صغار الفلاحين وأصحاب الأكواخ، والشغيلة بأن ذلك الخرق للقانون المعروف ظلم، أمر واضح إلى حد بعيد. ولذلك استطاع طومسون أن يكتب عن صغار الفلاحين «ذوي التقليد العنيد عن ذكرياتهم بالنسبة للحقوق والعادات... وعن الإحساس بأنهم هم، لا المتطفلون الأغنياء، يملكون الغابة»[١٥]. إن عبارة «**الخاوجين عن القانون**» كما طبقت على أولئك الذين ظلوا يمارسون تلك الحقوق التي أصبحت ممنوعة، ذات صدى غريب إذا ما ذكرنا أنهم كانوا بالتأكيد يتصرفون في اطار العادات المألوفة، وبذلك كانوا يحظون بدعم غالبية أبناء مجتمعهم.

ومع ذلك، إننا لا نملك وصولاً مباشراً إلى التراث المخفي لأصحاب الأكواخ فيما كانوا يعدون مكامنهم أو يقتسمون الأرنب المطهي. لا شك أنه لم يكن هنالك أي تشدق علني ولا بيانات مكشوفة، بشأن الحقوق القديمة بالغابات في بيئة سياسية كانت فيها كل الأوراق متراكمة ضد أبناء القرية في أي صدام عنيف علني. على هذا المستوى نواجه صمتاً يكاد يكون تاماً - صوت العامة مكبوت على أنه إذا ما تكلم فبأشكال المقاومة اليومية في اطار التأكيد العنيف الضخم المتزايد على هذه الحقوق، وغالباً ما يكون أثناء الليل وفي الخفاء. وبما أن المواجهة القانونية أو السياسية بشأن حقوق الملكية في الغابات تفيدهم قليلاً وتعرضهم للخسارة الكبيرة، فإنهم اختاروا بدلاً من ذلك، أن يمارسوا حقوقهم نتفا نتفاً وبهدوء، أي أن يستولوا في الواقع على حقوق الملكية التي حرموا منها في القانون.

هذا الفارق بين الهدوء الظاهر والتحدي السري لم يخف على السلطات المعاصرة؛ حتى أن الأسقف تريلوني تحدث عن «شعب مؤذ خبيث... كهؤلاء الذين يقسمون الأيمان أمام الحكومة، لكنهم يعملون للتخريب سراً»(١٦).

مثل هذه الانتهاكات الشعبية على مثل هذا النطاق الواسع لا يمكن أن تنفّذ بدون أن تكون هناك خلفية حية من تراث من قيم وتفاهم واستياء شعبي داعم لها. إلا أن هذا التراث المخفي يجب أن نستخرجه من الممارسة بالدرجة الأولى، وهي ممارسة هادئة في كل حال. وبين الحين والآخر يحدث ما يدل على ما هو تحت النقاش الظاهري العلني، كرسالة تهديد مغفلة، على سبيل المثال، إلى حارس الطرائد إذا ما واصل منع العادة الشعبية، أو إذا ما عجز القضاء عن العثور على أي شخص في منطقة شعاعها خمسة أميال ليشهد على حدّاد محلي متهم بكسر السد الذي أنشىء مؤخراً لبناء بركة سمك. والأندر من ذلك، حين لا يوجد شيء تمكن خسارته بالإعلان عن الحقوق، تظهر محتويات التراث المخفي إلى العلنية فجأة. إثنان محكومان «بسرقة الغزلان» على وشك الإعدام، تجاسرا بالادعاء «إن الغزلان وحوش برية، وإن الفقراء كالأغنياء يستطيعون استعمالها قانوناً»(١٧).

والنقطة الهامة في هذا العرض الموجز للانتهاكات هو أن أي نقاش يفترض المعارضة، أو العدوان، الإيديولوجيين المقنعين صمام أمان لإضعاف المقاومة «الحقيقية» يتجاهل الواقع المسيطر من أن مثل هذه المعارضة الايديولوجية يعبّر عنها باستمرار تقريباً بممارسات تهدف إلى تحديد الاتصالات بصورة غير ظاهرة بشأن العلاقات السلطوية. إن صغار الفلاحين وأصحاب الأكواخ المعنيين لم يكونوا يقومون بعرض قضية مجردة في

الخلفية، إرضاء للمشاعر، من أجل ما اعتبروه حقاً بالملكية. لقد كانوا يخرجون إلى الغابات يوماً بعد يوم يمارسون تلك الحقوق على أفضل ما يستطيعون. وهنا تقوم جدلية هامة بين التراث المخفي والمقاومة العملية[١٨]. التراث المخفي من الحقوق المألوفة والاستياء هو مصدر للانتهاكات الشعبية شرط أن ندرك، في الوقت ذاته، أن الصراع العملي في الغابات هو أيضاً مصدر نقاش في خلفية العادات، والبطولة، والانتقام، والعدالة. وإذا كان هذا الحديث في الخلفية مصدر ارتياح، فهو كذلك، إلى حد كبير، يسبب المكاسب العملية في هذا الصراع اليومي على الأحراج. إن كل صيغة لا بد أن تستتبع معها جداراً غير مقبول بين ما يفكر به الناس ويقولونه، من ناحية، وما يفعلونه من ناحية أخرى.

وبعيداً عن أن تكون صمّام إنقاذ يحل محل المقاومة الفعلية فالممارسات الاستطرادية خلف المسرح تدعم المقاومة بالطريقة التي بها يعمل ضغط الأنداد غير الرسمي من قبل عمال المعمل لمنع أي عامل دون تجاوز معايير العمل والتحول إلى كاسر للأجور. المحكوم يتحرك ذهاباً وإياباً، كما يقال، بين عالمين: عالم السيد وعالم المحكومين وراء المسرح. وللعالمين معاً سلطتهما المقررة. وفيما يستطيع المحكومون عادة أن يوجهوا كيفية تنفيذ المحكومين الآخرين للتراث العام العلني، يندر أن يتمكن الحاكم من توجيه التراث المخفي توجيهاً كلياً. هذا يعني أن أي محكوم يسعى للفوز بحظوة لدى سيده لا بد أن يجد نفسه يحاسب على ذلك التصرف فور عودته إلى عالم أنداده. وفي حالات الخضوع المنسق يمكن لهذه المحاكمات أن تتجاوز التعنيف والإهانة إلى العنف الجسدي، كما في حالة ضرب السجناء للواشي عليهم فيما بينهم. والضغط الاجتماعي بين الأنداد هو بحد ذاته، في كل حال، سلاح قوي في أيدي المحكومين. وقد اكتشف علماء الاجتماع الدارسون لقضايا العمال الصناعيين، منذ زمن بعيد، أن لوم الزملاء العمال أشد فعالية في الغالب من الرغبة بزيادة الدخل أو بالترقي. وفي هذا الإطار يمكننا أن ننظر إلى الجانب الاجتماعي من التراث المخفي باعتباره حقلاً سياسياً يعمل لكي يحقق، بوجه قوى المعارضة الكبيرة، أشكالاً محددة من التصرف والمقاومة في العلاقات مع الحاكم. **وبإيجاز، إنه أكثر دقة أن نفكر بالتراث المخفي باعتباره حالة مقاومة عملية أكثر منه بديلاً لها.**

ربما كان للمرء أن يقول إن مثل هذه المقاومة العملية كالنقاش الذي تعكسه، فيما هو يدعمها، ليست أكثر من آلية مواجهة تافهة لا يمكن لها أن تؤثر في وضع السيطرة الشامل. هذه ليست مقاومة حقيقية، على ما يمكن أن يقال، أكثر مما يمكن للمعارضة الرمزية المقنعة أن تكون خلافاً إيديولوجياً. ذلك صحيح كلياً، من جهة، لكنه لا صلة له

بالموضوع؛ القضية هي أن تلك هي الأشكال التي يتخذها الصراع السياسي حين تكون الهجمات الوجاهية ممنوعة بفعل واقع السلطة. ثم إنه يحسن بنا، من جهة أخرى، أن نذكر أن تراكم الألوف فوق الألوف من مثل هذه الأعمال «الصغيرة» من المقاومة ذات تأثيرات اقتصادية وسياسية كبيرة. وفي ميدان الانتاج، سواء في المعمل أو في المزرعة، يمكن لذلك أن يؤدي إلى انجازات ليست رديئة إلى حد كافٍ للحث على إنزال العقوبة، ولا هي جيدة إلى حد كافٍ أيضاً لتحقيق نجاح العمل. ودفع تكرر ذلك على نطاق ضخم بدجيلاس لكي يكتب أن «العمل البطيء غير المنتج للملايين غير المهتمة... هو الهدر الضخم، المحسوب، الخفي، الذي لم يستطع أي نظام شيوعي أن يتجنبه»[١٩]. يمكن للاعتداء وللاحتلال على نطاق واسع أن يعيد بناء السيطرة على الممتلكات إلا أن تهرب الفلاحين من دفع الضرائب، على نطاق واسع، قد أدى إلى أزمات الاستيلاء التي تهدد الدولة. إن فرار الأقنان أو الفلاحين المجندين بأعداد كبيرة أسهم في إسقاط أكثر من نظام قديم. وفي الظروف الملائمة، يمكن لتراكم الأعمال الصغيرة أن تتحول، ككرات الثلج على جانب جبل شديد الانحدار، إلى تيهور (جبل ثلجي) جارف[٢٠].

امتحان الطاقات

> في كل مجتمع متراصف الطبقات، هنالك حدود... لما يمكن للجماعات الحاكمة والمحكومة أن تفعله... على أن ما يحدث بالفعل هو نوع من البحث المتواصل لمعرفة ما يمكن النجاة به بدون عقوبة واكتشاف حدود الطاعة والعصيان.
>
> [بارنغتون مور، الظلم]

يندر أن نستطيع أن نتكلم على عبد، أو منبوذ، أو قن، أو فلاح، أو عامل، كي لا نقول مجموعة من هؤلاء يمكن للواحد منهم بمفرده أن يكون خاضعاً طيّعاً كل الطواعية، أو رافضاً للسلطة كلياً. إذن، في أية ظروف تجرؤ المعارضة الايديولوجية المقنعة، والمقاومة الملموسة، السرية الهادئة، أن تتقدما إلى الأمام وتعلنا عن ذاتهما بصورة مكشوفة؛ وبصورة معكوسة، كيف ترغم المقاومة المكشوفة على التعبير السري المراوغ؟

إن المثال الذي يعد بأن يخدمنا على أفضل وجه في فهم هذه العملية هو حرب العصابات. في العلاقات السلطوية، كما في حرب العصابات، هنالك إدراك لدى الجانبين للقوة وللطاقات النسبية للخصم، ولما يحتمل أن تكون ردة فعله بالنسبة لأية حركة عدوانية. والشيء الأهم بالنسبة لأغراضنا هنا هو أن توازن القوى الفعلي ليس

معروفاً أبداً بدقة، كما أن التقديرات بالنسبة لذلك هي ما يمكن استخلاصه من نتائج المحاولات ومن الصدامات السابقة. لنفترض، كما يجب أن نفعل، أن الجانبين يأملان بالانتصار؛ لذلك لا بد أن يكون هنا تفحص دائم لذلك التوازن. أحد الجانبين يبعث بفريق استطلاعي ليرى هل ينجو أم يتعرض لهجوم، وبأية قوة يهاجم، إذا ما تعرض للهجوم؟ هنا في هذه البقعة الحيادية حيث التضليل، والهجمات الصغيرة، والاستطلاعات لمعرفة نقاط الضعف، لا في الهجوم الوجاهي النادر، تقع ساحة المعركة العادية. والزحف الذي ينجح، سواء بوجه المقاومة، أو بدون أي تحد، يؤدي إلى المزيد من التقدم والعدوانية ما لم يصطدم برد حاسم. إن حدود الممكن لا تعرف إلا في اطار عملية اختبارية من البحث والمحاولات وجس النبض[٢١].

ينبغي أن يكون واضحاً أن ديناميكية هذه العملية لا تصح إلاّ في أوضاع يفترض فيها أن يكون معظم المحكومين موافقين وطائعين **لا** لأنهم استوعبوا خصائص الحاكم وإنما لأن هنالك بنية اشراف ومكافأة، وعقوبة، تجعل المطاوعة حذراً واجباً. وبكلام آخر، إنها تفترض عداوة أساسية في الأهداف بين الحاكم والمحكومين، مكبوحة بفعل علاقات التأديب والعقوبة. وبإمكاننا، على ما أعتقد، أن نفترض أن هذا الافتراض يصح في حالات الرق، والقنانة، والطبقات المغلقة، وفي علاقات الأسياد والفلاحين التي يندمج فيها الاستيلاء وتدهور المكانة. ومثل هذه الافتراضات يمكن لها أن تصح أيضاً في أوضاع مؤسساتية محددة بين السجانين والسجناء، والمسؤولين والمرضى العقليين، والمدرسين والطلبة والرؤساء والعمال[٢٢].

إن تقلبات الملاقات بين حارسي الطرائد ونواطير الغابات من جهة، والذين ينتهكون الحرمات من جهة أخرى مثل مفيد على كيفية البحث عن الحدود، وتجربتها، ثم اختراقها بين الحين والآخر. وفي سرد إي.بي طومسون للانتهاكات في أوائل القرن الثامن عشر تفصيل لتطور الانتهاكات على خطوات في حين كانت الاعتداءات الشعبية تقضم الأراضي الخاصة والأراضي التي يملكها التاج[٢٣]. ثم ما إن ترسخ ممارسة ما حتى تصبح تقليداً، ثم إن التقليد الذي يمارس باستمرارية هو تقريباً كالحق القانوني. على أن هذه العملية كانت تجري بدون أن تلحظ تقريباً في المناسبات العادية بحيث لا تثير أي اصطدام مكشوف.وعلى سبيل المثال، إن القرويين قد يقشرون لحاء الشجرات سراً، على مدارها، تحت مستوى التربة، حتى إذا ما يبست الأشجار، كما لا بد أن يحصل بالتأكيد، يأخذون الشجر اليابس الذي صار لهم به حق. أو لعلّهم يخفون الأغصان الخضراء في قلب حزمة من حطب يابس وبصورة تدريجية يمكنهم، إذا لم يوقفهم أحد،

أن يزيدوا نسبة الحطب الأخضر حتى يصبح القسم الأكبر من الحمل. ومن شأن هذه العملية المتنامية أن تتسارع باندفاع حين يتراخى تنفيذ قوانين الغابات، إذ إن الذين كانوا قد تراجعوا هجموا الآن ليأخذوا الحطب، والطرائد، والمراعي، والخث، مما يحسبون جميعاً أن لهم به حقاً. وهكذا، حين «فرغت أسقفية تملك غابات هامة... راح المستأجرون مدى ستة أشهر يقومون، على ما يبدو، بهجوم عنيف، على الخشب والغزلان»[٢٤]. كانت القوة في معظمها، بوجه عام، بأيدي التاج وكبار ملاكي الأراضي على ما هو واضح، غير أن المنتهكين لم يكونوا بدون قوة اطلاقاً. الأرض ملائمة لنوع السياسة التحتية التي تهجوها؛ كانوا في أحيان كثيرة قادرين على تخويف قضاة الصلح وحارسي الطرائد بتهديدات مغفلة، وبالضرب، والإحراق، وهكذا. وحين صار الانتهاك أكثر عمومية، وعدوانية، وعلنية، لم تعد القضية محض رقابة فعلية على الممتلكات من حيث الطرائد والحطب، بل استفزازاً ضمنياً يمثله العصيان المكشوف من تحت. وفي ما يلي شرح طومسون.

«إن ذاك الذي أوجد «الحالة الطارئة» هو إذلال العامة المتكرر للسلطات، والهجمات المتواقتة على الممتلكات الخاصة والملكية، والشعور بحركة تراكم وتوسع مطالبها الخاصة... أعراض شيء شديد الشبه بالحرب الطبقية مع الطبقة المالكة المستهدفة في المناطق المضطربة، والمعزولة إلى درجة محزنة في محاولاتها لضبط الأمن... مثل هذه التنحية للسلطة، أو الحلول محلها، لا إساءة صيد الغزلان السابقة، هي التي شكلت في نظر الحكومة تلك الحالة الطارئة»[٢٥].

والقوانين التي تتناول الملونين، والتي تعاقب بالإعدام أولئك الذين يوجدون في الخارج ليلاً بوجوه سوداء اللون، كانت أحد الردود الحادة من قبل الدولة.

والدافع الذي كان وراء أشكال المقاومة السياسية التحتية، كالانتهاكات، لم تكن تتأثر فقط بما تفرضه السلطات من قوة مضادة تتجلى في الرقابة والعقوبة؛ كانت كذلك تتأثر إلى حد بعيد بمستوى الحاجة والكرامة في أوساط السكان المحكومين. سرقة الحطب في منتصف القرن التاسع عشر في ألمانيا كانت، كما لحظ ماركس في مقالاته الأولى في «رينيشيه تزايتونغ» شكلاً من أشكال النضال الطبقي[٢٦]. حجم المخالفات العام كان يختلف بالنسبة لحاجات السكان الحياتية وبقدر تطبيق القانون. الاعتداءات على الغابات كانت تتضخم حين تكون المؤونة مرتفعة الكلفة، حين تكون الأجور متدنية، حين تزداد البطالة، حين يكون فصل الشتاء قاسياً، حين تكون الهجرة صعبة، وحين تكون الممتلكات الصغيرة جداً هي السائدة. وفي عام ١٨٣٦ الرديئة، بلغت المخالفات المتعلقة

بالغابات ١٥٠٠٠٠ مخالفة من أصل مجموع ٢٠٧٠٠٠ مخالفة في بروسيا. وفي عام ١٨٤٢ وحده كانت نسبة المحكومين في بادن واحداً من كل أربعة من السكان[٢٧]. كان الاعتداء الفعلي على الغابات، في وقت من الأوقات يتجاوز جهاز الدولة الذي ينفذ القوانين.

وإذا كان الضغط الذي يدفع المقاومة اليومية يختلف باختلاف حاجات الجماعة المحكومة، فإن احتمال انعدامه كلياً نادر. القضية هنا هي أن أي ضعف في الإشراف والتنفيذ يحتمل أن يشتغل بسرعة؛ أي مجال يبقى بلا حماية يعتبر مجالاً ضائعاً. ولا مجال يظهر فيه هذا النموذج أوضح مما يظهر في حالة الاستيلاءات التي تتكرر كالأجور والضرائب. وعلى سبيل المثال، قام ليه روي لادوري وآخرون بوضع لائحة بأوضاع جمع العشور/عُشر غلة الحبوب، من حيث المبدأ، من الزارعين، خلال أربعة قرون تقريباً[٢٨]. وبما أنه نادراً ما كان يخصص لأغراض الدين والإحسان التي من أجلها فرض أصلاً، فقد كان العشر يثير الحقد المرير؛ على أن المقاومة له كانت في الاعتراضات والعرائض والانتفاضات والمشاغبات العلنية التي كانت تنشب بين حين وآخر أقل منها في التملص الهادىء على نطاق واسع، من دفعه. كان الفلاحون يحصدون الحبوب سراً قبل قدوم جامع العشور ويحرثون أراضٍ جديدة غير مسجلة، ويخلطون زرع المواسم التي تؤخذ عليها العشور بمواسم لا تؤخذ عليها العشور، ويتخذون عدداً من التدابير للتأكد من الحبوب التي يأخذها جامع العشور هي أقل من عشر الموسم. كان الضغط متواصلاً، وفي تلك اللحظات النادرة حين تكون الرقابة رخوة كان الفلاحون يبادرون إلى استغلال المناسبة. وحين تنشب حرب، وتتجرد الولاية من حاميتها المحلية، يهبط جمع العشور. آنذاك يستغل كلياً قدوم جامع جديد للعشور، غير عارف بتقنيات التملص كلها. وأبرز مثال على استغلال الثغرات التي تتوافر هو ما حدث للمدفوعات التي سمح بها بعد الثورة الفرنسية فوراً لرجال الدين من أجل التخليص من الخطايا، كسبيل لإلغاء العشر تدريجياً. شعوراً منهم بالثغرة السياسية وبعجز الحكومة الثورية عن تنفيذ المدفوعات، تمكن الفلاحون بنجاح كبير من تجنب الدفع وإلغاء العشر على الفور[٢٩].

من شأن المعارضة الإيديولوجية والرمزية أن تسير على مثل هذا النهج تقريباً. ويمكننا، مجازاً، أن نقول، على ما اعتقد، إن التراث المخفي يواصل باستمرار ضغطه على حدود ما يسمح به في العلن، بمثل ما تضغط به المياه على السد. ويختلف مقدار الضغط بالطبع بحسب مستوى الغضب والاستياء المشتركين اللذين يشعر بهما المحكومون. وراء الضغط رغبة بالتعبير الذي لا حد له عن المشاعر التي يعبر عنها التراث المخفي للحاكم

مباشرة. إن عملية تفحص الحد تقتضي، دون الوصول إلى الانفجار، تحركاً من قبل المحكومين، جريئاً، غاضباً، مجازفاً، غير حذر، بصورة خاصة، أو قول شيء يتجاوز الحد قليلاً. وإذا لم يوجه إلى هذا العصيان (الازدراء، الوقاحة) أي لوم، أو لم يعاقب، فإن الآخرين يستغلون هذه الثغرة، ثم ينشأ بالتالي حد واقعي جديد يتحكم بما يمكن أن يقال في المجال الجديد. إن النجاح المحدود يحتمل له أن يشجع الآخرين على المزيد من الجرأة؛ ثم إن مثل هذه العملية تتصاعد بسرعة. وبعكس ذلك، يمكن للحاكم أن يخترق الحد وأن ينقله في الاتجاه الآخر، محظراً تحركات علنية عامة كانت مسموحة في السابق[٣٠].

ويرى راناجيت جحا بصورة مقنعة أن عمليات التدنيس والازدراء المكشوفة يغلب أن تكون الدلالة الأولى على التمرد الفعلي[٣١]. حتى الأعمال التي تبدو صغيرة ـ كأن يضع أفراد الطبقة المنخفضة العمامات على رؤوسهم، أو أن يحتذوا الأحذية، أو كرفض الإنحناء وتقديم التحية الملائمة، أو توجيه النظرة المشاكسة، أو وقفة التحدي، على سبيل المثال ـ تشير إلى كسر عادات الخضوع. وطالما اعتبرت النخبة مثل هذه التهجمات على كرامتها، معادلة للتمرد المكشوف، فإن التحدي والتمرد الرمزيين هما كذلك أيضاً.

وهكذا فإن منطق التحدي الرمزي شديد الشبه بمنطق أشكال المقاومة اليومية؛ هي بصورة عامة، من حيث هدفها الحذر، مقنعة غير ظاهرة، منكرة، كما يمكن أن نقول، أي تحد علني للنظام الرمزي أو القائم فعلاً. وحين يرتفع الضغط، أو حين توجد نقاط ضعف في «الجدار الواقي» الذي يصمد للضغط، يتوقع للانتهاكات أن تتصاعد على شكل اقتحامات للأراضي، أو مراوغة حتى التمنع عن دفع العشور، أو شائعات ونكات حتى الإهانات العلنية. وهكذا فإن الاحتقار غير المعلن لتراتبية الكنيسة الأسبانية، اتخذ في بداية الحرب الأهلية بعد أن كان محصوراً قبل اندلاعها بالقيل والقال والتظرف المقنعين، شكلاً أكثر مأساوية تجلى في نبش رفات رؤساء الأساقفة ورئيسات الأديرة وإخراجها من خباياها في الكاتدرائيات، ورميها بازدراء على السلالم الأمامية[٣٢]. **إن العملية التي بها يمكن للغة عيسوب التلميحية أن تتراجع أمام الذم القاسي المباشر، شديدة الشبه بالعملية التي بها تتحول أشكال المقاومة اليومية إلى تحد جماعي مكشوف.**

ثم إن منطق الاختبار الدائم للحدود ينبهنا، من وجهة النظر الحاكمة إلى أهمية إنزال العقوبة بأحدهم ليكون عبرة لمن يجب أن يعتبر. وكما أن الخرق العلني للحدود هو استفزاز للآخرين للقيام بتجاوز مماثل، فإن التأكيد الحازم على الناحية الرمزية بالعقوبة العلنية يمنع الآخرين من التجرؤ على التحدي العلني. إعدام فارٍ بالرصاص؛ جلد عبد فظ بالسياط؛ تعنيف طالب صعب المراس: تلك أعمال يقصد بها أن تكون علنية تحذيراً

لجماهير المحكومين. وبها يقصد ضربات رادعة لقمع أية تحديات لاحقة للحد القائم (أو كما يقول الفرنسيون «لتشجيع الآخرين») أو ربما كانت لاقتحام منطقة جديدة.

وأخيراً، إن النظرة الواضحة للشد والدفع اللذين يظهران في العلاقات السلطوية، لا سيما في العلاقات السلطوية التي يكون فيها الاستيلاء والخضوع الدائم مركزيين، تجعل أية نظرة جامدة للتطبيع و «للشرعنة» غير مقبولة. والنخبة المهيمنة في ظل هذه الأحوال تستمر بلا انقطاع في العمل على الحفاظ على سيطرتها الفعلية ومداها الرمزي، لا بل على توسيعهما. ومقابل ذلك تعمل الجماعة المحكومة على وضع استراتيجيات للتصدي لذلك الاستيلاء أو لقلبه، أو لأخذ حريات رمزية إضافية كذلك. إن الضغط المادي في وجه عملية الاستيلاء، هو بالنسبة للعبيد والأقنان، ضرورة جسدية تقريباً، كما أن للرغبة بالرد منطقها الجازم الخاص بها كذلك. لا نصر يتحقق بصورة نهائية في هذا المجال. وما يكاد غبار المعركة ينجلي حتى يبدأ، العمل، كما هو محتمل، على استعادة المنطقة، المفقودة. إن تطبيع الهيمنة يتعرض باستمرار للاختبار بطرق صغيرة، لكنها ذات أهمية، لا سيما حيث تكون السلطة في ميدان التطبيق(٣٣).

المقاومة تحت الخط

نحن الآن في وضع يمكننا من تلخيص قسم من هذا النقاش. وإلى وقت قريب جداً، ظل الكثير من الحياة السياسية الناشطة للجماعات المحكومة مهملاً لأنه كان يحدث على مستوى ندر أن نعتبره سياسياً. وللتأكيد على ضخامة ما أهمل، بوجه عام، أود أن أميز بين أشكال المقاومة المكشوفة المعلنة، التي تلفت معظم الانتباه. والمقاومة المستورة الخفيفة، غير المعلنة التي تشكل ميدان السياسة التحتية (انظر الجدول المرفق). وبالنسبة للديموقراطيات الليبرالية المعاصرة في الغرب، إن الاهتمام المحصور بالعمل السياسي العلني من شأنه أن يستولي على الكثير مما هو هام في الحياة السياسية. إن الإنجاز التاريخي لحريتي الكلام والتجمع السياسيتين خفّض، إلى حد كبير، مخاطر وصعوبة التعبير السياسي المكشوف. ولزمن غير بعيد، لا بل حتى الوقت الحاضر، في الغرب، ظل العمل السياسي المكشوف بالنسبة للأقليات ذات الامتيازات الدنيا وللفقراء المهمّشين، يكاد لا يغطي معظم العمل السياسي. كذلك ليس للاهتمام المقصورعلى المقاومة المعلنة أن يعيننا على فهم عملية نشوء القوى والمطالب السياسية الجديدة قبل أن تنفجر على المسرح. وعلى سبيل المثال، كيف يمكننا أن ندرك الانفجار المكشوف الممثل بحركة الحقوق المدنية أو بحركة القوة السوداء في الستينات من هذا القرن بدون أن نفهم النقاش خارج المسرح بين الطلبة السود، ورجال الدين، وأبناء أبرشيتهم؟

الهيمنة والمقاومة

	هيمنة مادية	هيمنة مرتبية	هيمنة إيديولوجية
ممارسات الهيمنة	استيلاء على الحبوب، ضرائب، عمل، ...الخ.	إذلال، وحرمان واهانات وتهجمات على الكرامة	تبرير الجماعات الحاكمة للرق، والقنانة، والنظام المنغلق، والامتياز
أشكال المقاومة العامة العلنية	لوائح اعتراض، تظاهرات، مقاطعة اضرابات، اقتحام الأراضي، وثورات علنية مكشوفة	التأكيد العلني للقيمة عبر التحركات، الملابس، الكلام، و/أو الازدراء المكشوف برموز مكانة المهيمنين	ايديولوجيات عامة مضادة تدعو إلى المساواة، والثورة، أو إلى نفي الايديولوجية الحاكمة.
أشكال المقاومة المستورة، الخفيفة، غير المعلنة: السياسية التحتية	أشكال المقاومة اليومية من انتهاكات، واحتلالات، وفرار، وتملص، وشد أرجل، ومقاومة مباشرة من قبل مقاومين متنكرين: استيلاءات مقنعة، وتهديدات، وتهديدات مغفلة	تراث مخفي من الغضب، والعدوان، والمناقشات، السرية بشأن الكرامة، أي طقوس العدوان، حكايات الثأر، استخدام رمزية الكرنفال، القيل والقال، الشائعات، إنشاء فسحة اجتماعية مستقلة ذاتياً للتأكيد على الكرامة.	تطور ثقافات تحتية منشقة، من ديانات تعد بالسعادة، وفسحات خضراء للرقيق، ودين شعبي، وخرافات عن عصابات اجتماعية وأبطال طبقيين، وصورة العالم المقلوب رأساً على عقب، وخرافات الملك «الصالح» أو زمن ما قبل «النير النورماني».

وبأخذ نظرة تاريخية بعيدة المدى، يرى المرء أن ترف معارضة سياسية مكشوفة، مأمونة نسبياً، نادر وحديث معاً. إن الأكثرية الساحقة من الناس كانت ولا تزال رعايا، لا مواطنين. وطالما حصرنا مفهومنا لما هو **سياسي** بالنشاط المعلن المكشوف، فإننا ملزمون بأن نستنتج أن الجماعات المحكومة تفتقر إلى حياة سياسية، أو أن ما قد يكون لديهم من حياة سياسية محصور بتلك اللحظات الاستثنائية من الانفجار الشعبي. وبفعل ذلك نفقد الفسحة السياسية الشاسعة التي تقع بين الهدوء والانتفاضة؛ تلك هي، في كل حال، البيئة السياسية للطبقات الخاضعة. وكأننا نركز على الساحل السياسي المنظور ونغفل القارة التي تقع وراء الساحل.

وكل شكل من أشكال المقاومة المقنعة، أو السياسة التحتية، هو الشريك الصامت لشكل مرتفع الصوت من المقاومة العلنية العامة. وهكذا فإن احتلال الأرض بصورة مجزأة هو المساوي في السياسة التحتية لاقتحام الأرض علناً. كلاهما يستهدف مقاومة الاستيلاء على الأرض. الأول لا يستطيع أن يتكلم على أهدافه علناً؛ وهو استراتيجية مناسبة جداً لرعايا لا يملكون حقوقاً سياسية. كذلك إن الشائعة والحكايات الشعبية عن الثأر هي المساوي في السياسة التحتية للحركات المكشوفة عن الاحتقار والتدنيس: كلاهما يهدف إلى مقاومة حرمان المجموعات المحكومة من المكانة أو الكرامة. الأولى لا تستطيع أن تعمل مباشرة وأن تؤكد على نياتها، وهي بذلك استراتيجية رمزية ملائمة جداً للرعايا الذين لا حقوق سياسية لهم. وأخيراً، إن صور السعادة والانعكاسات الرمزية للدين الشعبي هي ما يعادل في السياسة التحتية ايديولوجيات علنية، راديكالية، مضادة. كلاهما يستهدف إنكار الرمزية العلنية للهيمنة الايديولوجية. السياسة التحتية إذاً هي في الأساس شكل استراتيجي يجب لمقاومة الرعايا أن تتخذه في ظروف الخطر الشديد.

إن ضرورات السياسة التحتية الاستراتيجية لا تجعلها تختلف محض اختلاف بالدرجة عن السياسة المكشوفة في الديموقراطيات الحديثة؛ إنها تفرض منطقاً للعمل السياسي مختلفاً اختلافاً أساسياً. لا مطالب علنية، ولا حدود رمزية مكشوفة، ترسم. كل عمل سياسي يتخذ أشكالاً مصممة لإخفاء القصد منه أو للتخفي وراء معنى ظاهري. والواقع أنه لا أحد يعمل باسمه لغايات معلنة، لأن ذلك يؤدي إلى الهزيمة. وبما أن مثل هذا العمل السياسي مصمم بالضبط ليكون مغفلاً، أو بغرض إنكار الغاية الحقيقية منه، فإن السياسة التحتية تتطلب أكثر من تفسير قصير. إن الأشياء ليست كما هي في الظاهر.

إن منطق التنكر الذي تعتمده السياسة التحتية يتناول تنظيمها كما يتناول جوهرها كذلك. مرة أخرى، إن شكل التنظيم هو نتيجة الضرورة السياسية بقدر ما هو خيار سياسي. وبما أن السياسة العلنية محظورة، فإن المقاومة محصورة بشبكات غير عرفية من القربى، والجوار، والصداقات، والمجتمع، لا بالتنظيم العرفي. وكما أن المقاومة الرمزية التي توجد في أشكال الثقافة الشعبية قد تكون أيضاً ذات معنى بريء، هكذا يكون للوحدات التنظيمية الأولية للسياسة التحتية وجود بريء بديل. كذلك إن الحشود غير الرسمية في السوق، والجوار، والعائلة، والمجتمع، تؤمن البنية والغطاء معاً للمقاومة. وبما أن المقاومة تجري في مجموعات صغيرة، أو بصورة افرادية، أو على نطاق أوسع، وتستفيد من غفلية الثقافة الشعبية أو من التنكر الفعلي. فإنها بالتالي مهيأة لإفشال المراقبة. لا قادة يعتقلون،

ولا جداول بأسماء الأعضاء للتحقيق معهم، ولا تظاهرات تشجب، ولا نشاطات علنية عامة تلفت الانتباه. تلك هي، كما يمكن القول، أشكال بدائية للحياة السياسية وعليها يمكن بناء أشكال أخرى أكثر إحكاماً أو علنية، ومؤسساتية تعتمد عليها في حيويتها. ومن شأن هذه الأشكال البدائية أن تسهم في تفسير نجاح السياسة التحتية بتجنب ملاحظتها مراراً عديدة. وإذا كان التنظيم السياسي العرفي هو ميدان النخبة (كالمحامين، والسياسيين، والثوريين، والزعماء السياسيين مثلاً)، أو السجلات المدونة (كالقرارات، والإعلانات، والأخبار، والعرائض، والدعاوى القانونية، مثلاً) والعمل العلني العام، فإن السياسة التحتية هي بالمقارنة معه، ميدان القيادات غير العرفية، وغير النخبة، ومجال النقاش والجدال الشفهي، والمقاومة السرية. إن منطق السياسة التحتية هو أن لا تترك إلا القليل من الآثار التي تكشف عن مسارها. إنها، بتغطية مسارها، لا تقلل المخاطر التي يتعرض لها ممارسوها فقط، بل تقضي على الكثير من الأدلة الثبوتية التي تقنع علماء الاجتماع والمؤرخين بأن هنالك سياسة حقيقية كانت تجري.

السياسة التحتية هي بالتأكيد سياسة واقعية؛ هي في نواح كثيرة تجري بجدية أوسع، ولأهداف أسمى. وتواجه صعوبات أكبر، مما في الحياة السياسية في الديموقراطيات الليبرالية. الميدان الحقيقي يفقد ثم يستعاد. الجيوش تهزم؛ والثورات تصبح سهلة بفعل سرية السياسة التحتية؛ حقوق الملكية ترسخ من حيث الواقع ثم تواجه التحدي؛ والدول تواجه أزمات مالية أو أزمات استيلاء حين يؤدي تراكم الأحداث الصغيرة من قبل رعاياها إلى حرمانها من العمال والضرائب؛ والثقافات التحتية المقاومة بما فيها من كرامة وأحلام ناقمة تنشأ وتنمو؛ والنقاش المضاد للهيمنة يتعزز. بذلك فإن السياسة التحتية، كما سبق التأكيد، تقوم باستمرار بالضغط، بالاختبار، بالبحث عن حدود المسموح. وأي استرخاء بالرقابة والعقوبة وشد الأرجل يهدد بأن يتحول إلى إضراب معلن؛ كذلك إن الحكايات الشعبية، بعدوانيتها غير المباشرة، تهدد بأن تتحول إلى ازدراء متسم بالتحدي وجهاً لوجه. إن الأحلام السعيدة تهدد بأن تتحول إلى سياسة ثورية. من هذا المنظار يمكن التفكير بالسياسة التحتية بأنها شكل أولي، من حيث الأساس، للسياسة. إنها اللبنة البانية لعمل سياسي مؤسساتي متقن، هو لا يمكن أن يوجد بدونها. وفي ظل ظروف الطغيان والاضطهاد التي تعيش فيها غالبية الرعايا في التاريخ تجري الحياة السياسية.

وحين يجري تقلص اللياقات النادرة للحياة السياسية المكشوفة، أو تدميرها، كما يحدث في الغالب، تبقى أشكال السياسة التحتية دفاعاً في العمق عمّن لا سلطة لهم.

الفصل الثامن

الافراط بالسلطة: أول إعلان عام للتراث المخفي

«كان هذا الوقت المضطرب بوجه عام وقت إفراط واسترسال في اللهو لكازيا (خادمة منزلية لعائلة أصيبت بالضيق). كان باستطاعتها أن توبخ من هم أعلى منها مقاماً بحرية لا حد لها».

[جورج إليوت/ The Mille on the Floss]

«سرعان ما ستدفعني إلى قول ما لا يقال»

[سوفوكليس، انتيغون]

«أفضل مباريات المصارعة وأشدها إثارة... هي تلك التي تنشأ عن تاريخ الظلم، والخيانة، والإساءة، وتعد بثواب أو عقاب. وكما يحب المصارعون أن يقولوا، وكما يتعلم أنصارهم أن يترقبوا، «إن ما تزرعه تحصده»».

[دونالد مونيني وآرلين أكيكو تيراووكا،

«Class Struggle in The Squared Circle»][1]

ستتناول في هذا الفصل الأخير ما يحدث حين يخترق الحد بين التراثين المخفي والعلني على وجه أكيد. على أن ما يهمنا هنا بصورة خاصة هو الوقع السياسي المشحون عند إعلان التراث المخفي لأول مرة. إنه لمن المؤسف أن يؤدي تحليلنا لتلك اللحظات الاستثنائية إلى إبطال نقاشنا السابق. لقد كان التوجه الأساسي لنقاشي حتى الآن هو أن أبين كيف أن تقييم التراثين العلني والمستور لدى أصحاب السلطة والضعفاء يمكن له أن يلقي الضوء على العلاقات السلطوية بطريقة جديدة. وبما أننا ننتقل

الآن إلى مناسبات الصدام العلني، وهي النادرة، هنالك خطر من أن لا يبدو التراث المخفي لدى الجماعات المحكومة ذا مغزى إلا باعتباره تمهيداً ـ عملاً أساسياً ـ لصدامات علنية، وحركات اجتماعية، وعصيان. وإذا ما كان الأمر كذلك، فإن إصراري على أن القدر الأكبر من النضال السياسي الذي تقوم به الجماعات المحكومة يجري بصورة أكثر غموضاً، هو من قبيل العبث.

ومن الواضح، حيال هذا الاستدراك، أن تحليل التراث المخفي يمكن له، برغم ذلك أن يقدم لنا لحظات تبشر باختراقات سياسية. وأول خطوة في فهم هذه اللحظات هي وضع نبرة صوت ومزاج أولئك الذين يتكلمون بتحدٍ لأول مرة على مقربة من مركز تحليلنا. وبقدر ما تكون حماسة هؤلاء وطاقتهم جزءاً مما يسيّر الأحداث، فإنهما كذلك تكونان جزءاً من الوضع كمتغيرات بنيوية. يضاف إلى ذلك أنهما قوة أساسية في الاختراقات السياسية، قوة لا يمكن لنظريات التعبئة والموارد في الحركات الاجتماعية، إن لم نقل نظرية الخيار العام، أن تأمل بالسيطرة عليها، وبعد التمثيل على الإعجاب الأولي (الممزوج بالخوف) الذي يولده التحدي، سأحاول أن افتّر كيف أن قلب الإذلال العام، ينبغي له، لكي يكون مقبولاً، أن يكون علنياً وعاماً كذلك. إن هذا يؤدي بدوره إلى النظر في كيف أن الأعمال المثيرة تكسب قوتها بفضل تجذرها في التراث المخفي عند الجماعة المحكومة. وهذا التاريخ السابق هو الذي يجعل مثل هذه الأعمال المثيرة ممكنة، ويسهم في فهمنا كيف أن الاختراق السياسي يمكن أن يتصاعد بسرعة كبيرة حتى أن النخبة الثورية تجد نفسها مسبوقة، تسير وراءها.

رفض إعادة مظاهر الهيمنة

كل رفض عام يرغم القوة نكلمات وإشارات وعلامات أخرى تدل على الرضوخ العادي التقليدي يفسر، لا بل يقصد به، على أنه تحدٍ. والتفريق الهام هنا هو بين **الاخفاق العملي** في الرضوخ للسلطة **والرفض المعلن لها.** الأول لا يعني بالضرورة خرقاً لهيمنة عادية مألوفة، أما الثاني فهو كذلك دائماً تقريباً.

وإذا ما اجتمع الاخفاق العملي بالرضوخ إلى رفض حاد، علني، فذلك يشكّل رمي القفاز بالوجه، أو إعلاناً رمزياً للحرب. التقصير بتحية الأعلى بالصيغة المناسبة المألوفة شيء قد يفسر بغفلة غير مقصودة، لا أهمية رمزية لها. إلا أنه شيء آخر أن نرفض بجرأة توجيه التحية إلى من هو أرفع منا. ثم إن العملان قد يكونان في بعض النواحي متشابهين كل التشابه تقريباً، غير أن الأول يمثل عملاً لا ضرر منه، أو نتيجة

التباس، فيما يكون الآخر تهديداً ضمنياً لعلاقة السيطرة بالذات. هنالك فرق كبير جداً بين الارتطام بشخص ما، أو دفع ذلك الشخص علناً، بين السرقة العلنية والاختلاس، بين عدم إنشاد النشيد الوطني والبقاء جالساً بصورة مكشوفة فيما يقف الآخرون أثناء عملية الإنشاد، بين القيل والقال والإهانة العلنية، بين خراب الآلة نتيجة الإهمال وتوقفها نتيجة عمل تخريبي مقصود. إن السلطات الكاثوليكية، على سبيل المثال، تعلم أن اختيار أعداد كبيرة من أبنائها أن يعيشوا معاً خارج نطاق الزواج أقل أهمية، على ما يوجبه من أسف، بالنسبة للمؤسسية، من رفض هؤلاء العلني لقدسية الزواج ولسلطة الكنيسة في اجراء هذا العقد.

والتمييز الذي يتوقع للنخبة المهيمنة أن تفعله بين التقصير في الإنجاز من قبل المحكومين، والخرق المعلن للمعايير ليس نتيجة شعور قوي بالشرف. الأصح أن ذلك يعود إلى فهمهم للنتائج المحتملة للتحدي المكشوف. المعروف أن هنالك أشكالاً عديدة من السلطة تستطيع أن تطيق مستوى عالياً ملحوظاً من انعدام الطاعة طالما أن ذلك لا يمزق في الواقع نسيج السيطرة. مثل هذا الفارق أدركه، على وجه جيد، ويشوولد غومبروڤيز في عرضه لما حدث من تحول مفاجيء في اللامبالاة والمراوغة اللتين ميزّتا موقف الطلبة في صف لدراسة الأدب حين أعلن أحد الطلبة أمراً كان معروفاً لدى الجميع هو أنه لا يحس الإحساس المطلوب عند قراءة اللائحة بأسماء الشعراء المسموح بهم. في تلك اللحظة «خيّم فوق الصف ظل رهيب من العجز العام. شعر المدرس أنه سيجد نفسه مستسلماً كذلك ما لم يتخذ الموقف المضاد الذي يضاعف الإيمان والثقة»[٢]. وبهذا العمل، ما أن خرج انعدام الثقة من حيز التراث المخفي، وأصبح حقيقة علنية، حتى أصبح تهديداً لشرعيته مما لا يمكن للهرطقة السرية أن توقفه.

هنالك مناسبات نادرة جداً حين ينفجر التظاهر الجماهيري الضخم الموجه للتعبير عن الهيمنة والحماس إلى رفض علني من تحت إذ يتحول «الظل الرهيب للعجز العام» إلى ما يمكن وصفه بالانسحاق الرمزي. الملايين من أبناء رومانيا شهدوا مثل هذه اللحظة الحاسمة أثناء الحشد المتلفز الذي جمعه الرئيس نيكولاي تشاوشسكو في ٢١ كانون الأول (يناير) عام ١٩٨٩، في بوخارست، للتدليل على أنه لايزال القائد، صاحب السلطة، بعد التظاهرات التي لا نظير لها في مدينة تيميسووارا النائية:

«بدأ الشبان يطلقون أصوات الاستهجان. راحوا يسخرون فيما كان الرئيس الذي لم يكن، على ما يبدو قد أحس بأن هنالك مشكلة تتجمع، يجلجل بصوته وهو يشجب القوى المضادة للشيوعية. ثم أخذت أصوات الاستهجان تعلو، وسمعها المشاهدون على

جهاز التلفزة قبل أن تنبه التقنيون لذلك ووضعوا بدلاً من الاستهجان شريط تصفيق مهيأ.

تلك كانت لحظة جعلت الرومانيين يدركون أن زعيمهم القوي هو في الواقع ضعيف. وأسفر ذلك عن مظاهرات كبيرة في العاصمة بعد الظهر، ثم عن ليلة ثانية من إراقة الدماء»[٣].

لهذا السبب فإن إعادة مظاهر الهيمنة، حتى في ظل القسر، حيوية لممارسة السيطرة. والمؤسسات التي تكون فيها العقيدة مركزية للتعريف بها هي بالتالي أقل اهتماماً بصدق الاعتراف بالخلاف وبالارتداد منها بمظهر الاجماع العام العلني الذي توده. الشكوك الشخصية والخبث الداخلي شيء، والشكوك المعلنة بالمؤسسة وبما تمثله والرفض الظاهر لها شيء آخر.

لذلك إن فالرفض المكشوف للرضوخ للهيمنة هو بالتالي شكل خطر بصورة خاصة من أشكال العصيان. الواقع أن كلمة **العصيان** ملائمة هنا لأن أي رفض للرضوخ للسلطة ليس مجرد ثغرة في جدار رمزي. إنه بالضرورة تشكيك بجميع الأعمال الأخرى التي يتخذها القبول بالسلطة. لماذا ينبغي للقن الذي يرفض الانحناء أمام سيده أن يواصل تسليم الحبوب وتقديم الخدمات؟ إن تهاوناً واحداً في الانصياع للسلطة قابل للإصلاح أو للتسامح به مع نتائجه الضئيلة بالنسبة لنظام السيطرة. أما النجاح بعصيان علني واحد فيخرق الوجه الصقيل للقبول الظاهري الذي هو بدوره تذكير منظور بالعلاقات السلطوية الخفية. ولما كانت لأعمال التحدي الرمزية مثل هذه النتائج المشؤومة على العلاقات السلطوية، فقد كان الرومان، كما يذكرنا فيبر، يواجهون العناد بقسوة أشد من مجرد مخالفة القانون[٤].

وليست مسألة التثبت من حدوث العصيان بالسهلة لأن معنى أي عمل معين لا يرفق به، بل يستنتج اجتماعياً. في الطرفين الأقصيين، لا مجال للتأويل، أو لعلّه ضيق محدود. فإذا ما ضرب العبد سيده أمام رفاقه العبيد الآخرين كان ذلك تحدياً علنياً واضحاً. أمّا إذا ما تحرك لص أو معتدٍ في الليل بحذر فليس في ذلك بالتأكيد أي تحد للملكية. وأما بين هذين الحدّين فالمجال للتأويل واسع. وإذا ما كان ذلك مناسباً للمهيمنين فإنهم يختارون أن يتجاهلوا تحدياً رمزياً، أو أن يتظاهروا بأنهم لم يروه أو يسمعوا به، أو لعلّهم يقولون إن القائم بالتحدي مختل، وبذلك يجردون عمله من أي مغزى. كذلك إن رفض التنبه إلى التحدي قد يكون استراتيجية هادفة لإعطاء المتحدي فرصة لإعادة النظر في ما قام به («سأتجاوز هذه المخالفة شرط أن...»، على سبيل

المثال). وعلى الأساس نفسه، يمكن للمهيمن أن يختار اعتبار عمل متسم بالغموض وكأنه تحد رمزي مباشر له ليجعل من الذي قام به مثالاً علنياً لتلقين الآخرين درساً. وقد لحظ فريدريك دوغلاس كيف أن أحد الأسياد يختار اعتباطياً تفسير نبرة صوت، أو عدم الرد، أو أي تعبير على الوجه، أو إيماءة بالرأس، كعمل فظ وقح لتقرير جلد العبد[٥].

وليست كيفية تأويل عمل من هذا النوع محض مسألة مزاج، أو طبع، أو رؤية لدى المهيمن. إنها كذلك قضية سياسة. وعلى سبيل المثال إن مصلحة النخبة الحاكمة أن تعتبر الأنصار أو الثائرين زمر عصابات، بإنكار الصفة التي يودها المتمردون أمام الرأي العام، تكون السلطات قد اختارت نسبة أعمالهم إلى فئة تجعل تحديها السياسي للدولة في حدها الأدنى. مثل هذه الاستراتيجية تلقى صورتها المماثلة من تحت حين ينظر الفلاحون إلى بعض رجال العصابات بأنهم أبطال أسطوريون، يأخذون من الأغنياء لإعطاء الفقراء، وينفذون العدالة بصورة فجة على غرار روبن هود. وهنالك دفعات أخرى قد تستخدم في هذا المجال، على سبيل العادة أو التقليد، ولكنها في كل حال جزء من استراتيجية. وسواء كان التعريف الذي تضعه النخبة هو السائد في الأوساط الواسعة، أم لا، فإنه لا شك بأنه في مصلحة النخبة أن يدمغوا الثوار برجال العصابات، وبالمنشقين، وبالمختلين عقلياً، وبالمعارضين كخونة، الخ. وهكذا فإن رفض تمثيل المظاهر المهيمنة ليس بالشأن الصريح كل الصراحة. إن النضال السياسي لفرض تعريف ما على عمل من الأعمال وجعله يدوم هو من حيث الأهمية كالعمل نفسه.

خرق الصمت: الحماسة السياسية

«إن هذا التفسير الرسمي يختلط في النهاية بالحقيقة؛ الكذبة العامة الشاملة تبدأ بالسيطرة: الناس يبدأون بالتآلف معها؛ إن كل إنسان، في مرحلة من مراحل حياته، يأتلف مع الكذبة، أو يتعايش معها. في مثل هذه الظروف، يكون التأكيد على الحقيقة، والتصرف بأصالة باختراق نسيج الكذبات العام الشامل، برغم كل شيء، بما في ذلك الخطر الذي يجد فيه المرء نفسه في مواجهة العالم كله، عملاً ذا أهمية سياسية استثنائية».

[الكاتب التشيكي المسرحي فاكلاف هافل][٦]

لعلَّ القارىء يتذكر الوقع المثير لانفجار السيدة بويزر في وجه مالك الأرض. وهنا أود أن أركز على تلك اللحظة السياسية الخاصة حين يجري التصريح لأول مرة

بالتراث المخفي بصورة علنية. والشيء الأهم الذي ينبغي أن ننتبه إليه بالنسبة لهذه اللحظة هو الوقع الهائل الذي يكون لذلك الإعلان على الشخص الذي يقوم به (أو الأشخاص الذين يقومون به، وكذلك على الحضور الذين يشهدون ذلك، في أحيان كثيرة، ويتطلب نقل هذه القوة الذاتية لهذه اللحظة إصغاء إلى عدد من الروايات من مصادر أولية مباشرة، بدعوة الشهود إلى تقديم الشهادات الشخصية المباشرة.

كان ريكاردو لاغوس أحد عشرات السياسيين المعارضين الحذرين في التشيلي تحت ديكتاتورية الجنرال أوغستو بينوشيه. إلاًّ أن ذلك كله تغيّر في حزيران (يونيو) عام ١٩٨٨، حين قطع العالم الاقتصادي البالغ من العمر خمسين سنة صمته أثناء برنامج حي طوله ساعة على التلفزيون التشيلي. وحقيقة أهمية تلك اللحظة استطاع التقرير الاخباري أن يلتقطها وأن يعبر عنها بصورة مثيرة:

«أثناء برنامج المقابلة الحية التي بلغت ساعة كاملة، حدّق بآلة التصوير، وأشار بإصبعه؛ وبصوت جهوري، قوي، وجّه كلامه إلى الجنرال بينوشيه. ذكّره أنه، بعد استفتاء جرى قبل ثمانية أعوام. قال إنه لا ينوي العمل لإعادة انتخابه هذه المرة. «أما الآن» قال مستر لاغوس، فيما هو لايزال، على ما يظهر، يوجه الكلام إلى الجنرال بينوشيه مباشرة، «فإنك تعد البلاد بثمانية أعوام تالية من التعذيب، والاغتيال، وخرق الحقوق الإنسانية. يبدو بالنسبة لي أنه غير مقبول أن يكون التشيلي شديد الولع بالسلطة بحيث يدعي أنه يمتلكها مدى ٢٥ سنة»... وفيما حاول الثلاثة الذين كانوا يجرون المقابلة معه، أن يقاطعوه تكراراً، دفعهم إلى جانب. وهو يقول: «لا بد لكم أن تعذروني. إنني أتكلم بعد ١٥ سنة من الصمت»(٧).

وكان الوقع، كما أكد المخبر، «قوياً كالزلزال؛ فقد صدم البعض، وهزّ البعض، واغضب الجنرال بينوشيه». «وكذلك خلق نجماً سياسياً، من رجل كان ينظر إليه بوجه عام بأنه الأقدر على إحياء الاشتراكية»(٨). كانت الصدمة السياسية التي نشأت عن انفجار ريكاردو لاغوس، تحمل شبهاً شديداً بتأثير خطاب السيدة بويزر. من المؤكد أن الصدمة السياسية للخطاب لم تكن في كلتا الحالتين بسبب جدته كمعلومات أو مشاعر لدى السامعين. على المرء أن يتخيل أن ما قاله لاغوس في حالة التشيلي كان في الواقع تعبيراً مكبوتاً عن وجهات نظر مشتركة معروفة بين الأصدقاء، والعمال، والسياسيين، من الديموقراطيين المسيحيين إلى اليسار الأقصى. وهكذا فإن لاغوس حين يقول «إنني أتكلم بعد ١٥ سنة من الصمت» يعني بذلك بوضوح إنه آنذاك يقول لبينوشيه مباشرة ما كان يفكر به ألوف المواطنين التشيليين ويقولونه في ظروف أكثر أمناً

طوال ١٥ سنة. إن الصمت الذي يخرقه هو صمت التحدي في التراث العام العلني. إن بعض الهياج السياسي، أو الإثارة العالية، في هذه اللحظة، هو كذلك الخطر الشخصي الهائل الذي يعرض لاغوس نفسه له حين يقطع هذا الصمت. وفيما جازفت السيدة بويزر بخسارة اقطاعتها حين واجهت المالك متحدثة باسم الكثيرين ممن في المنطقة، فإن ريكاردو لاغوس حمل روحه على كفه حين تحدى الديكتاتور وتحدث بالنيابة عن الكثيرين من سكان التشيلي. إن اللحظة التي تجتاز فيها المعارضة التراث المكتوم إلى عتبة المقاومة المكشوفة، هي دائماً مناسبة مشحونة سياسياً.

والشعور بالتحرر الشخصي، والارتياح، والزهو، والنشوة، برغم المخاطر الفعلية التي يتعرض لها المرء في حالات كثيرة هي، بكل تأكيد، جزء من الخبرة التي يشعر بها عند التصريح العلني الأول. لقد تجنبنا عن عمد استعمال كلمة **الحقيقة** لوصف التراث المكتوم، إلا أنه بالغ الوضوح إن التصريح العلني عن التراث المكتوم في وجه السلطة العنيفة هو بالنسبة إلى المتكلم أو المتكلمة ومن يشاركهما حالهما، بمثابة خبرة تقال فيها الحقيقة أخيراً بدلاً من المراوغة والكذب. وإذا كان شعور ما بعد الحداثة بغموض أي ادعاء بسيط للحقيقة يمنعنا من استعمال هذه الكلمة، فإنه ليس في ذلك، بالتأكيد، ما يمنعنا من التنبه، كما فعل فاكلاف هافل، إلى أن أولئك الذين يتخذون مثل هذه الخطوة الجريئة، يرون فيها لحظة حقيقة، وإحساساً بالأصالة الشخصية.

إن الأدلة التي لدينا من قصص الرقيق غير مضللة من هذه الناحية. لقد كان المألوف، على سبيل المثال، أن يتوقع من العبيد أن ينتحبوا عند وفاة سيدهم أو المشرف عليهم، وأن يقولوا علناً إنه «منتقل إلى السماء». أما سراً، فالمألوف أن يقول العبيد فيما بينهم إن السيد البغيض ذاهب إلى جهنم «كبرميل مليء بالمسامير». وفي حالة ناظر قاسٍ وبغيض جداً، كان الفرح عند وفاته عفوياً وكبيراً حتى أنه كان يظهر أمام الناس؛ العبيد كانوا ينشدون: جون بيل توفي وذهب؛ آمل أنه ذاهب إلى جهنم». وهنالك عبدٌ آخر روى هذا المشهد بقوله: «ذاك هو الوقت الوحيد الذي رأيت فيه العبيد في تلك المزرعة سعداء بخلاصهم منه»[9]. السعادة هنا، كما يوضح الكلام، لا تنشأ عن موتِ عدو فقط، بل من الارتياح الذي نشعر به بالتعبير العلني الجماعي عن الغبطة. ولعلّ خير مثال معروف عن هذا الارتياح الشخصي بفعل مثل هذا التحدي هو ما رواه فريدريك دوغلاس عن مشاجرته الجسدية مع سيده. أمام خطر الموت، لم يكتف دوغلاس بمقاومة سيده بل رفض أن يسمح له بضربه. وشعوراً منه بالكبرياء والغضب، دافع دوغلاس عن نفسه برد سيده عنه لكنه لم يذهب إلى حد توجيه الضربات إليه.

كانت المواجهة متحفظة؛ وبأعجوبة، نجا دوغلاس من العقوبة. الهام بالنسبة لنا هنا هو مغزى هذه الخبرة له: «**لم أكن من قبل شيئاً، أما الآن فأنا رجل**... بعد مقاومته أحسست ما لم أحسه من قبل. ذلك كان بعثاً لي... بلغت الحد الذي لم أعد بعده أخشى الموت. هذا الشعور جعلني رجلاً حراً بالفعل؛ ولو أنني بقيت من حيث الشكل، عبداً. وحين لا يمكن للعبد أن يجلد، يكون بذلك قد قطع نصف المسافة نحو التحرر»[١٠]. وبالنسبة لغالبية العبيد، في معظم الوقت، فإن مفتاح البقاء هو ممارسة السيطرة المحكمة على النزوة للتحدي الكلامي أو الجسدي، سواء بسواء. وفي مثل تلك المناسبات الاستثنائية حين يتحدى العبد سيده، يكون هذا العمل بمثابة شعور بالنشوة بأنه تصرّف، أخيراً، تصرفاً أصيلاً، ولو أنه ممزوج، كما يخيل لنا، بخوف مميت من النتائج.

وإذا ما أبعد عنصر الخطر الجسدي المباشر من المعادلة، فإن هنالك شعوراً قوياً بالإنجاز وبالرضى بأنه لم يعد هناك اضطرار لتصنع الإذعان لسيد هو في الغالب محتقر. هذا سولومون نورثروب، وهو في الأصل، إنسان حر، خطف واسترق طوال عشر سنوات قبل أن ينجح بالفرار، يكتب بصورة مثيرة عن سلوكه أثناء استرقاقه: «مدى عشر سنوات كنت مجبراً بأن أخاطبه وعيناي إلى الأرض، وبراس مكشوفة ـ بطريقة ولغة عبد...: (أما الآن وقد تحرر).. فبوسعي أن أرفع راسي ثانية بين الناس. بوسعي أن أتحدث عن الأضرار التي كان علي أن أعانيها، وعن أولئك الذين أنزلوها بي بعينين مرفوعتين»[١١]. ومن بقية رواية سولومون نورثروب نعلم أنه في الواقع تكلم على الأضرار التي عانى منها إلى عبيد آخرين حين كان مسترقاً. ليس الفرق إذن في أنه لم يكن له مجال لرفع رأسه وقول ما يشعر به، بل في أنه يمكنه الآن أن يتكلم مباشرة، لا إلى العبيد، خارج المسرح، بل مباشرة إلى المهيمن.

والشعور بالنشوة، الذي ينبثق من أول تعبير علني عن استجابة مكتومة منذ زمن، إلى السلطات معروف كذلك في أشكال أخرى من الرضوخ. وفي دراسة عن الروابط بين حركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة في الستينات من القرن العشرين، ونمو الشعور الأنثوي، تروي سارة ايفانس خبرة دارلين ستيل. امرأة متعلمة علقت في عمل مسدود لا قمة له، محرومة من المناصب الإشرافية بسبب جنسها، تشجعت ذات يوم للتصدي لصاحب العمل، الذي تعمل لديه، إلى جانب عدد من النساء. إن العملية التي بها استطاعت أن تلجأ إلى تلك الخطوة أقل أهمية لنا لغرضنا المباشر هنا، من التقرير عن الواقع النفساني: «كان شعوري رائعاً إذ إن كل هذا الغضب الذي كان يتجمع في

داخلي وجد متنفساً له، **إذ صرت أستطيع أن أنبح بعض الشيء**... صرت أجد صوتي في مجموعة كبيرة من النساء»[١٢]. ومن الصعب أن تقرأ مثل هذا الوصف للذات بغير أن تجد نفسك أسيراً لشعور قوي بأنك استعدت كرامتك البشرية. إن دارلين ستيل تعتبر الرد نباحاً كأنها كانت كلباً؛ ثم وجدت «صوتها» مع الآخرين. هذا دوغلاس يكتب عن «بعث»، ونورثروب عن تطلع إلى أعلى. في الحقيقة إن التصريح العلني بالتراث المكتوم وهو الذي يوفر لنا جزءاً من شخصية الإنسان التي كانت مخفية من قبل بصورة مأمونة، يستعيد، على ما يبدو، شعوراً باحترام الذات وبالشخصية.

والشجاعة على المجازفة بجزء من تراث مقموع منذ زمن طويل، أو بكله، هي إلى حد كبير قضية خاصة من مزاجية فردية، أو غضب، أو تبجح. على أن هنالك ظروفاً تاريخية تخفض بصورة مفاجئة خطورة التصريح العلني إلى درجة يتشجع عندها الجبناء سابقاً على أن يتكلموا. وحملة «**الغلاسنوست**»/الانفتاح التي قام بها الأمين العام ميخائيل غورباتشوف عام ١٩٨٨ أطلقت فورة لا نظير لها من تصريحات علنية في الاتحاد السوفياتي. وعلى ذلك يروى مثل دال إلى حد معتدل، قام فيه عدد كبير من مواطني مدينة ياروسلاف الذين ثاروا لأن شخصاً حزبياً غير محترم اختير مندوباً محلياً إلى مؤتمر للحزب في موسكو، بالدعوة إلى اجتماع علني كبير للمطالبة باستدعائه، وجاء نجاحهم في هذا الجو الجديد كبيراً جداً. وتجرأ فالنتين شمينوف العضو في الحزب، ومدرس تاريخ الحزب في معهد التدريب المحلي، بحيث أخذ خطوة لم يسمع بها من قبل، بإرسال برقية باسمه إلى غورباتشوف يعلن فيها أن فكرة غورباتشوف للجمع بين قيادة المجالس المحلية والقيادة الحزبية خطأ. مرة أخرى نقول إن الأمر الهام هنا ليس ما جاء في الشكوى بقدر ما هو النشوة التي نجمت عن الكتابة الناقدة باسمه:

بعد ساعات من توجيه رأيه إلى موسكو، كان السيد شمينوف، على ما هو واضح، لايزال مندفعاً بحماس بفعل «مساهمته» في المؤتمر الحزبي، أي اغتنام فرصة الحرية التي أتاحتها **الغلاسنوست**. سحب من جيبه ورقة مطوية بعناية هي البرقية. وعرضها بزهو. «هذه هي المرة الأولى التي قمت فيها بمثل هذه الشيء»، قال: «إنني أشعر أن حجراً أزيح عن صدري»[١٣].

إن اهتمامنا التحليلي مركز على الخبرة الشخصية لفرد منعزل في تصريحه العلني عن تراث مكتوم أقل مما هو على الخبرة الجماعية لجماعات شاركت إلى هذا الحد أو ذاك بالرضوخ المشترك، كما شاركت بالتالي إلى حد كبير أو صغير بالتراث المكتوم.

وقبل الإلتفات إلى الأهمية التحليلية لهذه الخبرة الجماعية، من المفيد أن نعرض بإيجاز إلى الجو الاجتماعي الذي ينشأ حين تجد فئة من الناس بكاملها فجأة أن صوتها العام المعلن لم يعد مخنوقاً. أحد الأمثلة الحديثة المفصلة خير تفصيل، والمثيرة إلى أبعد حد، هو الاختمار الوطني الشامل في بولندا في آب (أغسطس) عام ١٩٨٠، حين أسفر إضراب في حوض لينين لبناء السفن في غدانسك عن تشكيل حركة عمالية على صعيد الوطن كله عرفت باسم تضامن/ سوليدارنوسك وعن حياة جديدة ناشطة. الجو كان احتفالياً، إن لم نقل كرنفالياً. وعلى سبيل المثال، أرسل العمال سيارة الليموزين للمدير للعودة بعاملة ذات شعبية كانت تعمل على المرفاع، هي آنّا فلنتينوفيتش التي عزي صرفها من العمل آخر مرة إلى تهمة سرقة. لقد قامت بجمع بقايا الشموع من مدفن مجاور لصنع شموع في ذكرى مقتل المضربين الذين صرعهم النظام عام ١٩٧٠[١٤]. الوضع بكليته كان قلباً للطقوس. هنا طبقة عاملة تتحرك علناً في مواجهة الحزب البروليتاري الرسمي. أحد البيانات وصفها كما يلي: «الحزب الحاكم جيء به أمام محكمة من الطبقة التي ينتمي إليها، على ما يزعم، وباسمها يدعي أنه يحكم»[١٥]. التصريح العلني بالذات بالتراث المكتوم أمام ذوي السلطة ليس مجازياً. وباصرار من العمال أكره نائب رئيس الوزراء على المجيء إلى حوض بناء السفن ومفاوضة العمال. وأذيعت هذه الأحداث عبر مكبرات الصوت مباشرة على ألوف عمال السفن، ومندوبي المعامل الأخرى المحتشدين. وكان الوقع الاجتماعي لمواجهة السلطات علنياً بالشكاوى وبالمطالب التي كانت مصادرة من قبل لمصلحة سلامة التراث المكتوم، هائلاً. لقد استطاع لورنس غودوين أن يصور أهمية هذه اللحظة بدقة إذ قال:

«هنا إيقاع بشري ضروري ـ هم قادرون أخيراً على أن يتكلموا، ورئيس الرقابة هناك مرغم على الإصغاء. هي لحظة جميلة في التاريخ؛ هي لا تحدث حتى على فترات متباعدة في أي مجتمع، ولا في أية علاقة بشرية غير متوازنة؛ يلحظ المرء شيئاً من الإفراط في أول مرة؛ وجودها يثبت إذلال الماضي ومأساته ويشير إلى أن هنالك نوعاً جديداً من إعادة التنسيق يبزغ، أو يحتمل أن يبزغ، أو لعل هنالك شوقاً حاراً إليه»[١٦].

إن غالبية المعلقين في هذه الفترة يؤكدون على كثرة الكلام الشعبي حين يصبح التكلم العلني ممكناً. وكأن سداً انفجر فجأة يقتحم التراث المكتوم. إن تفسير تيموتي غارثون آش يضع هذا الحماس الشعبي في إطار ثلاثة عقود من الصمت العام، وهو موازٍ إلى حد وثيق للتحليل السابق.

«لتقدير نوعية «هذه الثورة النفسية» لا بد للمرء أن يعرف أن البولونيين عاشوا طوال ثلاثين سنة حياة مزدوجة. تطوروا في ظل أسلوبين من التصرف، ولغتين ـ ما هو عام، وما هو خاص ـ وتاريخين، رسمي وغير رسمي. منذ أيام الدراسة كانوا يتعلمون أنه ليس عليهم فقط أن يخفوا عن العلن آراءهم الخاصة، بل أن يرددوا كالببغاء مجموعة أخرى من الآراء محصورةبالايديولوجية الحاكمة... **وجاءت نهاية هذه الحياة المزدوجة كسباً نفسانياً عميقاً** لعدد لا يحصى من الأفراد. أخيراً أصبحوا قادرين على أن يقولوا ما يعتقدون علناً في مكان العمل كما وراء الأبواب المغلقة في منازلهم. **لم يعودوا بحاجة للانتباه إلى كلماتهم** خشية الشرطة السرية. ثم إنهم أدركوا الآن بالتأكيد أن غالبية من هم حولهم شعروا بالواقع كما شعروا هم به بالنسبة للنظام. ذلك كان مصدر ارتياح كبير. الشاعر ستانيسلاو بارانتشاك شبّه ذلك بالخروج لتنشّق الهواء بعد العيش سنوات تحت الماء. **القدرة على قول الحقيقة علناً كان جزءاً من ذلك الشعور بالكرامة المستعادة،** وهي كلمة رئيسية أخرى، كان من الصعب حتى على الزائر العابر أن لا يلحظها في وجوه ومواقف المضربين»(١٧).

وإذا ما أدركنا المواقع الاجتماعية الناشطة التي فيها تم إحكام وتطوير التراث المكتوم طوال هذه الفترة بالاضافة إلى الأعمال العلنية التي قام بها العمال البولونيون قبل عام ١٩٨٠ (في ١٩٥٦، ١٩٧٠، ١٩٧٦)، يصبح وصف شعب بكامله بأنه خارج من تحت الماء لتنشق الهواء، غير بعيد عن الواقع. رالجديد في عام ١٩٨٠ هو النجاح الطويل المدى نسبياً للحركة الشعبية، لا قوتها. إن مشاعر الذين كانوا عام ١٩٧٠ بين جماهير العمال الذين أحرقوا مركز قيادة الحزب في مدينة غدينيا على البلطيك كانت، بوجه عام، مشابهة. أحدهم يشرح أنه عانى «شيئاً لا تمكن الكتابة عنه ينبغي للمرء أن يعيش ذلك لكي يفهم كيف أننا بين تلك الزمرة من الناس أحسسنا بقوتنا. لأول مرة في حياتنا وقفنا بوجه الدولة. قبل ذلك كان هذا الموقف محظوراً، شيئاً يستحيل بلوغه إطلاقاً... لم أشعر أنني احتج على ارتفاع الأسعار فقط، مع أن ذلك هو الذي أثار الحدث. كان يتصل بقلب جزء على الأقل من كل شيء نكرهه»(١٨).

قبل عام ١٩٨٠، تاريخ سابق طويل، يشمل أغاني، وشعراً شعبياً، ونكات، وحكمة شعبية، وهجاء سياسياً، من دون أن نذكر ذاكرة الشعب بخصوص الأبطال، والشهداء، والسذّج في الاحتجاجات الشعبية السابقة(١٩). لقد كان كل إخفاق يضع مدماكاً جديدةً في ذاكرة الشعب يغذي حركات الثمانينات.

السعي وراء الارتياح العام

«أريد أن أقول لك ذلك في وجهك لكيما يكون له وزن».

[باسكال، pensées]

إن الارتياح النفسي والمغزى الاجتماعي لكسر الصمت، كلاهما يستحق التأكيد عليه. هنالك معطيات اختبارية متنوعة تشير إلى أن الرعية إذا ما وجدوا أنهم يعاملون معاملة ظالمة لكنهم غير قادرين، إلا لقاء ثمن باهظ، أن يردوا بالمثل، يتوقع لهم أن يعربوا عن دلائل تصرف عنيف لمجرد ما تسنح الفرطة لهم للرد. وهكذا فإن الأولاد إذا ما خضعوا لقيادة ديكتاتورية تكبت معها مقاومتهم لقادتهم، يبدون قدراً كبيراً من التصرف العدواني العنيف إذا ما قدر لظروف القمع أن تتراخى[٢٠].

وللإحباطات التي تتوالد عن السيطرة جانبان مزدوجان. الجانب الأول هو، بالطبع، ذلك الإذلال والإرغام اللذان تستتبعهما ممارسة السلطة؛ والجانب الثاني هو وجوب كبت الغضب والعدوان لتجنب نتائج أسوأ. ولعل هذا هو الذي يدل على أن العدوان المقموع. إذا ما وجّه إلى حالات أخرى غير التي سببت الأشياء قل أن يكون بديلاً فعالاً لمواجهة سبب الإحباط مباشرة. ومهما بلغ ذلك الاستبدال، فإن المحكوم لا بد له أن يكبح استياءه يومياً أمام المسيطر. أما إذا ما قام أحدهم أخيراً بعمل تحدٍ، فإن الشعور بالرضى يكون ذا جانبين كذلك. هنالك الارتياح إلى مقاومة السيطرة كما أن هنالك، في الوقت نفسه، ارتياحاً إلى أنه مارس في النهاية تلك الاستجابة التي كان قد كبحها في داخله. وهكذا فإن إظهار التوتر الذي ينشأ عن الكبح الذاتي وكبت النفس لا بد أن يكون بالنتيجة مصدراً للارتياح الكبير[٢١].

والواقع أن هنالك دليلاً على علاقة متسقة بين ضبط النفس ومستويات العدوان اللاحقة. وهذا فيليب زمباردو يصف هذه العلاقة بالطريقة التالية:

«إن الشكل الذي به يتميز الشخص الخاضع للسيطرة البالغة، وهو في الأساس ميال للهجوم، هو القبول الظاهري والعداء الداخلي. مثل هذا الشكل قد ينشأ عن عملية اجتماعية تبالغ بإظهار التقيد بأصول النظام الاجتماعي؛ ومن أجل كسب عطف الوالدين يكون على هؤلاء الأفراد أن ينكروا أي عداء أو أن يكبتوه مهما كان محدوداً... ذاك دليل على أن أمثال هؤلاء الأشخاص هم، **بوجه عام**، لا يستجيبون حتى للاستفزاز المتطرف؛ إلا أنهم حين يقررون الرد أخيراً وهم الذين عرفوا بالمبالغة بالرضوخ، تأتي أعمالهم عنيفة إلى حد متطرف، ورداً على استفزاز ثانوي صدف أن كان القشة التي قصمت ظهر البعير»[٢٢].

إن هذه العلاقات التي ميّزها زمباردو هنا مصوغة بمفردات تستخدم في علم النفس للأفراد، وفي الحديث عن اجتماعيات الطفولة؛ هي لا تنطبق مباشرة على الوضع الاجتماعي والثقافي الذي تواجهه الجماعات المحكومة. غير أن بعض المنطق الذي نجده فيها هنا يقدم لنا دروساً في علم النفس الاجتماعي للسيطرة. وإذا ما تخيلنا طبقة كاملة من المحكومين ممن كان الإذعان والرضوخ العلنيان لرغبات صاحب السلطة ضروريين لأفرادها كلياً للنجاة، والبقاء على قيد الحياة، فإننا نستطيع، إذا شئنا، أن نتكلم على «العداء» أو «الاغتراب»، أو «الإفراط بالسيطرة»، وعلى الميول التهجمية التي يمكن أن نلحظها في التراث المكتوم. لنقابل هنا، على سبيل المثال، منطق زمباردو الفردي بوصف زولا المتحيز للفلاحين الفرنسيين كطبقة:

«وهكذا فإن جاك بونوم، حين تصبح معاناته لا تطاق، يهب ثائراً. وراءه قرون من الخوف والخوف؛ كتفاه قستا لفرط ما تلقتا من ضربات؛ نفسه مسحوقة حتى أنه لم يلحظ أنه متدهور. يمكن لك أن تضربه، وأن تجوّعه، وأن تحرمه من كل شيء، سنة بعد سنة، قبل أن يتخلى عن حذره وغبائه؛ ذهنه مليء بكل أنواع الأفكار المشوشة التي لم يكن يستطيع أن يفهمها حق الفهم؛ ذلك قد استمر إلى أن جعله بلوغ الظلم والمعاناة ذروتهما ينقض على عنق سيده، أشبه بحيوان داجن غاضب تعرض للكثير الكثير من الضرب بالسياط»[٢٣].

وإذا كان وصف زمباردو للعدوان محصوراً بنفسية الشخص الفرد، فإن فلاح زولا ليس شخصاً أبداً، بل وحشاً صامتاً تسيطر معدته على أعماله. في الحالتين، هنالك شيء من ضبط النفس الزائد الذي يخفق في النهاية في مواصلة السيطرة على نزوات العنف عنده. وإذا ما استطعنا أن نستبدل ذلك بحالة اجتماعية لهذه العملية التي يمكن لها أن تربط هذه الانفجارات التي تبدو غير قابلة للتفسير بالتراث المكتوم، بالاشكال اليومية للمقاومة الرمزية والعملية المخفية، أمكننا بالتالي أن نرى عرضاً لسياسية الجماعات المحكومة أقل غموضاً وإبهاماً.

ومهما كان أول تحدٍ أو رفض مثيراً للرضى فإنه لا يجوز لنا أن ننسى أن هذا الرضى إنما يعتمد على علنية العمل. الإذعان، والخنوع، والإذلال بسبب الخضوع هي عصارة تراث معلن عام. والكلام على فقد الكرامة والمكانة هو بالضرورة كلام على خسارة عامة؛ يتبع ذلك على ما أعتقد، أن الإذلال العلني لا يمكن محوه إلا بالثأر العلني كذلك. إن الإهانة العلنية يمكن لها أن تؤدي إلى أحاديث سرية عن الكرامة وإلى طقوس سرية عن الثأر، إلا أن هذه يصعب أن تبلغ من حيث قدرتها على استعادة المكانة،

مستوى التأكيد العلني على الشرف، أو مستوى قلب الطاولات علناً؛ ويفضّل أن يجري ذلك أمام جمهور المشاهدين أنفسهم.

إن أهمية الرفض العلني لإعادة تمثيل مظاهر السيطرة تسهم في تفسير السبب الذي من أجله يتخذ الإعلان الأول للتراث المكتوم، في الغالب، شكل مخالفة طقس راسخ من طقوس الخضوع. الحركات البارزة جداً كنبش الثورة للقبور، وتدنيس الرفات المقدسة في الكاتدرائيات الاسبانية عام ١٩٣٦، هي، على سبيل المثال، استفزازات مقصودة. هي لم تحقق شيئاً في إطار تحسين الوضع المادي للجماهير الثائرة، إلا أنه يصعب أن نتصور رمزاً أكثر إثارة أو شغباً من التحدي الكامل للكنيسة كمؤسسة. لقد حقق ذلك العمل ثلاث غايات على الأقل. لعله كان بالغ الرضى للشعب المعادي لرجال الدين، وهو الذي لم يجرؤ من قبل أن يتحدى الكنيسة. ودلّ كذلك على أن الجماهير لا تخشى القوى الروحية أو الزمنية للكنيسة التي ثبت بذلك أنها عاجزة عن حماية مبانيها المقدسة؛ كما أنه أوحى، أخيراً، إلى عدد كبير من الناس أن كل شيء ممكن. أن النجاح العلني بخرق محظور يفرضه المهيمن، كرفض التحية، أو الانحناءة أو استعمال التعابير المحترمة في المخاطبة، إلخ، يمثل وسيلة فعالة إلى أقصى حد للتشجيع على نشوب التحدي(٢٤).

إن العمل الأول الذي يمزق سطح الهدوء والقبول، مدين بجزء من قوته المثيرة إلى أنه عادة يمثل خطوة لا تمكن استعادتها. إن المحكوم الذي يقدم على مثل هذه الخطوة يكون، إذا أردنا أن نتكلم بصورة مجازية، كمن أحرق الجسور. مرة أخرى نقول إن الطابع العام لهذه الخطوة هو جزء ضروري من قوتها المثيرة. أما الإهانة التي توجه في السر، أو الإهانة التي تكون مموهة، ولو إلى حد ضئيل، فليست مما لا يمكن التراجع عنه، أو إنكاره؛ في حين أن الإهانة المباشرة الوقحة، التي تتوجه أمام جمهور هي، في الواقع تحدٍ جريء. وإذا لم ترد، فإنها ستغير تلك العلاقات تغييراً سياسياً؛ ولو ردت، ودفعت إلى السرية، فذلك يعني أن شيئاً ما لا يمكن إنكاره قد حصل. بعد ذلك يعرف علناً أن علاقات الخضوع، مهما كانت ثابتة عملياً، ليست شرعية كلياً. والغريب أنه شيء يعرفه الجميع على مستوى من المستويات يبقى باهت الوجود، تلك اللحظة التي دفع فيها بجرأة إلى العلن(٢٥).

العبيد والخدم، على سبيل المثال، يستطيعون أن ينفوا خضوعهم سراً وفي أعمال علنية ملتوية؛ هم في الواقع يفعلون ذلك أحياناً. والأسياد في الوقت نفسه، قد يشتبهون بما يقال وراء ظهورهم، أو لعلهم يسمعونه فعلاً، غير أن مثل هذه المعرفة المتبادلة تتخذ

شكلاً آخر مختلفاً أساساً حين تمزق في النهاية ذلك الزعم بالسيطرة العلنية. لنأخذ مثلاً تاريخياً حسياً: معرفة الشعب البولوني وقادته، والضباط الروس بأن القوات السوفياتية مسؤولة عن مجزرة غابة كاتين شيء؛ أما القول علناً بهذه الحقيقة المعروفة فشيء آخر. إن تحطيم أسطورة عامة يعرف الجميع أنها غير صحيحة هو بمثابة مطالبة بالحقيقة تمثل تحدياً مباشراً. ولعل كثرة مثل هذه المطالبات عند انفجار الثورة الفرنسية يفسر تسمية إحدى الصحف آنذاك: «حقائق صالحة تقال». إن مقترفي بعض الأعمال قد يقمعون، غير أن أقوالهم وأعمالهم لا يمكن محوها من الذاكرة الشعبية[٢٦].

إن الشكل الدقيق الذي يتخذه الإعلان المكشوف عن التحدي يعتمد على قسوة الإساءات وشدة الظلم في ظل الهيمنة المنوي تحديها. وبإمكاننا أن نقول هنا شيئاً عن ظروف يحتمل لها أن تسبب انفجاراً يود زولا أن يصفه بالغضب الأعمى. وإذا ما استعرنا التعابير التي استخدمها ليفي شتراوس، فإنه يمكننا التميز بين إعلانات عامة للتحدي هي «فجة، صافية»، نسبياً، وأخرى هي «مدبرة، مطبوخة» نسبياً[٢٧]. إن الإعلانات «المطبوخة»، يغلب عليها أن تكون محكمة، مدبرة لأنها تنشأ في ظروف يتوافر فيها الكثير من الحرية السرية، بين الجماعات المحكومة، بحيث تتيح لهم المشاركة بتراث غني عميق. والواقع أن التراث المكتوم لهذه الجماعات المحكومة هو نتيجة اتصال متبادل شبه قائم، والمحتمل للإعلانات «الفجة الصافية» بدورها، أن تصدر عن الجماعات المحكومة التي لا تخضع فقط لإساءات يتعذر عليها أن ترد عليها، ولكنها تجزأ، أو يفصل ما بينها بفعل عملية السيطرة. وسواء كان ذلك بسبب الرقابة المتشددة أو المسافة الجغرافية، أو الفروق اللغوية، أو الخوف، فإن أثر التجزئة هو الحيلولة دون نمو تراث مكتوم، مشترك، متقن الصنع. ونتيجة ذلك هي أن ميدان تفجر التحدي العلني يكاد يكون الموقع الاجتماعي الوحيد حيث يكون الاتصال بين المحكومين ممكناً. والنتيجة الأخرى حين تقسم الأنظمة المحكومين بصورة منتظمة لتحرمهم بذلك من كثير من المدى الاجتماعي الذي فيه يمكن أن تنشأ ثقافة فرعية منشقة، وتقلل إمكانية أعمال التحدي على نطاق كبير، يمكن لأشكال مثل هذا التحدي عند حدوثه أن تتخذ شكل أعمال انتقامية غير مدروسة. إن المحكومين الذين لم تتوافر لهم أبداً فرصة إنشاء ثقافة جماعية جانبية لا يملكون غير خيار محدود للارتجال إذا ما استولوا على أزمّة الأمور؛ ومن شأن مثل هذا الارتجال أن يضم عنصراً كبيراً من التلهف المكبوت الذي لا نظير له[٢٨]. ولذلك فإن الأنظمة الأشد قمعية هي الأكثر تعرضاً لأعنف التعبير عن الغضب من تحت، ولو لا لسبب آخر، إلا لأنها نجحت بالقضاء على أي شكل آخر، من التعبير.

التوقيت: الإرادية والبنية

من يكون أول من يعلن التراث المكتوم؟ وكيف يجري ذلك؟ ومتى يجري؟ تلك أمور تقع بوجه عام خارج نطاق تقنيات العلوم الاجتماعية. وإذا ما نظرنا في جميع العوامل البنيوية التي تلقي بعض الضوء على هذه القضية، يبقى عنصر الإرادية الكبير الذي يصعب تبسيطه. إن تقلبات المزاجية، الأوضاع الشخصية، العلاقة الفردية بالمجتمع، تدفع بالمرء حتى في الظروف المتشابهة إلى أن يتوقع أنواعاً مختلفة من الاستجابات للرضوخ المنظم. على أن هنالك ناحية واحدة يمكن فيها للإعلان المكشوف للتراث المكتوم أن يعتبر ثابتاً، لا متغيراً. هنالك بالتالي أقنان وقحون، وأرقاء أردياء، ومنبوذون لا ينضبطون، وخدم أجلاف. ومرد عدم أهمية هؤلاء، على ما يخيل لي، إلى أنهم في ظل الظروف العادية يعاقبون بقسوة وبسرعة بتأثير حاسم على المحكومين الآخرين، مما ينهي قضيتهم.

لعلنا لا نستطيع أن نتكهن عن السبب الذي من أجله ينصرف هذا الموظف إذا ما وجهت إليه إهانة، فيما الموظف الآخر لا يفعل ذلك؟ ولماذا يتحمل هذا العبد ضربات توجه إليه فيما يرد الآخر عليها؟ ولماذا يرد هذا الخادم الإهانة فيما يدير الآخر وجهه وينصرف. ماذا يمكن، على سبيل المثال، أن نفهم من رواية سيمون وايل عن «الشجاعات» السياسية في عهد الجبهة الشعبية عام ١٩٣٦: «بعد معاناة كل شيء وتقبله بصمت طوال أشهر وسنوات، جاء وقت الرد والصمود بشجاعة، كل واحد يأخذ دوره بالكلام، الشعور بأنهم رجال، ولو لأيام معدودة»[٢٩]. كيف يمكن تفسير هذا الشعور المفاجىء بالشجاعة؛ كلام سيمون وايل يمكن أن يفهم باعتباره مثيلاً لوصف زولا: إنه ببساطة، تراكم الإساءات والإهانات إلى أن بلغت حداً لا يطاق. ومثل هذه الرواية تعني تصاعد الغضب باستمرار ما يتغلّب على تحفظ المرء ومخاوفه. على أن هذا الوصف من هذا القبيل، إذا اتفق مع الخبرة الشخصية، قليل الأهمية إلا إذا افترضنا ولو بوجه غياب أي دليل، إن الطاقة على استيعاب الإساءات أو كبت الغضب هي واحدة لدى الجميع. وحتى مستوى الخبرة الشخصية فإنه بمثابة دعم مقصود للقرار النهائي بالتصدي. والغالب لمثل هذه الانفجارات أن تكون، على ما يرجح، نتيجة فقد الأعصاب، أو ثورة الغضب، مما يتغلب على ضبط النفس لا نتيجة غضب مدروس. ويطيب لنا أن نصنف مثل هذه الأعمال تحت عنوان الإرادية، إلا أنه علينا أن لا ننسى أن الأعمال التي نصفها هي، في مرات كثيرة، أعمال لا إرادية. ثم إذا عجز القائمون بها عن تقديم مبرر عقلاني لأعمالهم، جاء ذلك بمثابة صعوبات إضافية للمحلل من الخارج.

على أن هنالك في كل حال دوراً للتحليل الاجتماعي في فهم هذه الظاهرة. إن

طبيب الصحة العامة قد لا يستطيع أن يتكهن بإصابة فلان بالمرض، لكنه يستطيع أن يذكر أشياء نافعة عن الأوضاع التي يمكن لها أن تسبب الوباء. إن نوبات الشجاعة السياسية، أو الإعلان عن التراث المكتوم، تحدث فعلاً؛ ويكون تفسيرها في كل مرة بنيوياً. وفي بحث عن قيم وأعمال الشغيلة الزراعيين في الأندلس، يلحظ خوان مارتينيز آلييه أن جميع العمال تقريباً مؤمنون بعدالة توزيع الأراضي على من يعمل فيها[٣٠]. على أن هذا الاعتقاد لم يعلن عنه في عهد فرانكو لسبب واضح هو أن نتيجة مثل هذه المطالبة قد تكون السجن والصرف من العمل والتسجيل على اللائحة السوداء. في العلن، تصرف العمال كأنهم قابلون بالنظام القائم لملكية الأرض. ولكننا نعلم أنه، في ظل الجمهورية قبل فرانكو، ثم بعده، حين تضاءل خطر المناداة بمثل هذا الرأي إلى حد كبير، كان يقال علناً. وبذلك ظل مكبوتاً في التراث المكتوم بين العمال. ومن هذا يمكن للمرء أن يستشف تغيراً مفهوماً في الإعلان عن المطالب من تحت حين يبدو أن الدولة أو النخبة أقل تشدداً في العداء لمثل هذه المطالب. وهنا لا تكون المسألة تغيراً في مستوى الشجاعة السياسية أو التبجح، بل في مستوى الخطر المرتقب بالتعبير عنها، هنالك نوبة مماثلة من التحدي المكشوف، بين الرقيق هذه المرة، في جنوبي الولايات المتحدة في الأشهر الأخيرة من الحرب الأهلية، حين تزايدت ملامح الهزيمة العسكرية للاتحاد. وإلى جانب التردد والفرار تشجعاً باقتراب جيوش الشمال المنتصرة، تكاثرت حوادث الوقاحة، والإهانة والتهجم من قبل العبيد على الأسياد. وبات البيض من أصحاب العبيد منذهلين بصورة خاصة لفرار العبيد العاملين في المنازل وعنفهم. مع أنهم كانوا في حالات سابقة موالين ومخلصين. وفي ذلك كتب أحدهم: «لدى وصولي كنت مندهشاً للسماع بأن زنوجنا فروا جماعات إلى جانب «اليانكي» في الليل السابق، لا بل إن قسماً منهم فعل ذلك... فرار أليزا وعائلتها أمر مؤكد. هي لا تخفي أفكارها؛ إنها تكشف عن آرائها بوضوح بتصرفاتها، بوقاحة وبازدراء»[٣١]. مثل هذه الفورات القصيرة المعبرة عن القوة ليست مثيرة للدهشة حين تنقلب الأمور رأساً على عقب. إن أولئك الذين بقوا بالفعل ليعملوا مع أسيادهم وسيداتهم، تصرفوا تصرفاً آخر، وقد باتوا يعلمون أن إمكانية الذهاب باتت مفتوحة.

وإذا عدنا إلى تشبيه سابق عن ضغط الماء على السد، نجد أن الأحداث التي تضعف سلطة الجماعات المهيمنة مماثلة لإضعاف جدار السد، مما يسمح بتسرب المزيد من التراث المكتوم وتزايد احتمالات التفجر التام. وعلى هذا الأساس نفسه فإن أي عدد من الأحداث قد يرفع ضغط المياه وراء السد إلى حد يهدد طاقته (التي لا

تتغير) على الصمود. وهكذا فإن التغيرات السياسية أو الاقتصادية التي تؤدي إلى تزايد الإهانات والحرمانات التي تتعرض لها الجماعات المحكومة تزيد، لدى تساوي الأوضاع الأخرى، إمكانية حدوث المزيد من أعمال التحدي المكشوف، الرمزية والمادية معاً[٣٢].

هنالك على الأقل مشكلتان بالنسبة لهذه البنيوية المائية. الأولى هي بساطتها الفجة؛ هي تعني القول بأن المزيد من أعمال التحدي سيقع إذا انخفض الخطر الذي تستتبعه، أو إذا اشتد الغضب والاستياء اللذان يسببانه. قد يكون ذلك صحيحاً، إلا أنه ليس ذا أهمية. والثانية هي أن هذه البنيوية تعني أن هذه المتغيرات هي حقائق موضوعية، في حين أنها هي بالطبع حقائق اجتماعية. وطالما نراها حقائق موضوعية فقط أو نفهمها بصورة موضوعية، فإننا نفقد الكثير من المنطق الاجتماعي الذي بموجبه يعمل الإعلان عن التراث المكتوم. إن النظرة الموضوعية البحتة من شأنها، على سبيل المثال، أن لا تتيح لنا أن نفهم الاستفزاز والإثارة اللذين أثارهما عمل التحدي الأول. مثل هذا العمل هو بنفسه إثارة لآخرين في الوضع نفسه كي يكرروا العمل أو لأن يربطوا أنفسهم به. ثم إن النظرة الموضوعية تدفعنا إلى افتراض أن تحديد قوة المتسلط هو شأن رأسي مباشر، كأننا نقرأ ميزاناً دقيقاً للضغط. غير أننا رأينا أن تقدير نيات وسلطة المهيمن هو عملية تفسير اجتماعية مشبعة إلى حد كبير بالرغبات والمخاوف. كيف يمكننا إذاً أن نفسر، بغير ذلك، تعدد الأمثلة التي بها أقل الدلائل ـ من كلمة، أو شائعة، أو إشارة طبيعية، أو تلميح إلى إصلاح ـ اتخذت من قبل العبيد، والأقنان، والمنبوذين، والفلاحين، كعلامة على أن تحررهم أصبح وشيكاً، أو أن خصومهم أصبحوا على استعداد للاستسلام! لا أقصد بذلك أن أؤكد أن الجماعات المحكومة، بكل بساطة، تعتقد ما تريد أن تعتقد به بشأن العلاقات السلطوية؛ إنما أقصد أن الدليل ليس من الوضوح التام الذي لا لبس فيه، وأن أوضاع الجماعات المحكومة ليست بذات صلة بقراءة تلك العلاقات. وإذا لم تكن الحالة كذلك، وإذا كان الدليل بلا لبس، دقيقاً باستمرار، فإنَّ علينا أن نرى في ذلك أعمالاً جنونية أو «حركات» ذاتية تتخذ بمعرفة تامة بعدم جدواها[٣٣].

ولعل القضية المركزية هنا هي ما أطلق عليه بارنغتون مور «النصر على الحتمية»[٣٤]. وطالما نظرنا إلى بنية الهيمنة باعتبارها محتومة، لا رد لها، فإن أية مقاومة «عقلانية» لا بد أن تتخذ شكل سياسة تحتية، أي المقاومة التي تتجنب أي تعبير علني عن نياتها. عند ذاك ينحصر التحدي المكشوف كلياً بأولئك الذين يفقدون أعصابهم أو بمن لديهم ميل لا تفسير له للتحركات. وقد لحظنا أنه ما من نظام اجتماعي يمكن أن

يعتبر محتوماً كلياً، أو غير قابل للتحرك. يبقى علينا بعد ذلك أن نفسر كيف أن عملاً من التحدي ينشأ عن تبجح، أو استياء، وتحركات، يمكن له بين الحين والآخر أن يستتبع دفقاً من التحديات وراءه.

الكاريزما وبنية التراث المكتوم

«كيف يمكن أن يدرك الكثيرون من الناس على الفور ما يفعلون، وأن لا يكون بينهم من يحتاج إلى نصيحة أو تعليمات؟»

[فاكلاف هافل، رئيس جمهورية تشيكوسولوفاكيا، رأس السنة الجديدة ـــ ١٩٩٠]

«إن الأذى الذي تنزله الجريمة بالهيئة الاجتماعية هو الاضطراب الذي تقحمه فيها، والفضيحة التي تنشأ عنه، والقدوة التي توفرها، والإثارة لتكرارها إذا بقيت بدون عقوبة، وإمكانية الانتشار الذي تحملها بداخليتها»

[ميشيل فوكو، Discipline and Punish]

إذا كانت أسس بحثنا بشأن هذه المسألة صحيحة، فإن ذلك يسهم في إزالة الغموض عن الكثير من أشكال الكاريزما والعمل الجماهيري. لنعد هنا إلى السيدة بويزر للمرة الأخيرة، لشرح هذه العلاقة:

كيف ينشأ الحماس الذي أثاره كلام السيدة بويزر لمالك الأراضي؟ هي امرأة قوية التأثير، إلاّ أنه لا دليل على أنها كانت تتمتع بأية مكانة خاصة معظمة بين أصحاب الأكواخ والمستأجرين قبل الانفجار؛ ولا الخطاب بالضبط، ككلمات ومشاعر فقط، هو الذي أحدث هذا التأثير لأن مثل هذه الأمور، كما أشار ايليوت، كانت تقال وراء ظهر الإقطاعي في المنطقة. إن هذا الذي تضيفه السيدة بويزر إلى «النص» هو شجاعتها الشخصية في أنها قالت هذا النص في وجه السلطة. وحين راح هذا الصدام يعاد ويتكرر في المنطقة بسرور، كان التوكيد على «ما قالته للإقطاعي»؛ على أن النص والإقطاعي المخاطب كانا، كلاهما، لازمين للإثارة في هذه اللحظة. وبالتعبير عن هذه القضية بصورة أكثر عمومية، يمكننا أن نقول بإنصاف إن تحول السيدة بويزر إلى بطلة كاريزمية في المنطقة مرده إلى أنها كانت أول شخص واجه السلطة بالتراث المكتوم.

والكاريزما، كما هي مفهومة عادة، ذات صلة بالقدرة على التلاعب. وبالاستعمال العادي، هي توحي بأن الشخص يملك ميزة أو هالة تؤثر على عصب مسري عند الآخرين مما يجعلهم يستسلمون ويتبعون. وكثيراً ما يستعمل تعبير «المغنطيسية الشخصية»، وكأن الشخصيات الكاريزمية ذات قوة تلتقط جميع الأنصار كأنهم فتات

الحديدة العالقة في حقل جاذبيتها. لا أود أن أفكر أن هنالك أمثلة كاريزمية على ذلك، غير أن التسليم التام للإرادة الشخصية، لشخصية متسلطة، هو، على ما أعتقد، ظاهرة نادرة نسبياً وهامشية.

وفي اللحظة التي نصر فيها على أهمية التراث المكتوم للإنتاج الاجتماعي للكاريزما، يبدو لي أننا بذلك نستعيد محور التبادل القائم في مركز هذا المفهوم. إن طابع العلاقات الكاريزمية يعني، كما يحب علماء الاجتماع أن يقولوا، أن المرء لا يملك من الكاريزما إلا ما يضفيه عليه الآخرون. إن إضفاء هذه الكاريزما عليه هو الذي ينشىء تلك العلاقة. على أننا نعلم كذلك أن مثل هذه العلاقات كثيراً ما تكون خاصة ونسبية إلى حد كبير. الكاريزمية لهذا الجمهور ليست بالضرورة كذلك لجمهور آخر: هذا الذي يكون ذا جدوى بالنسبة لهذه الثقافة، يسقط أمام ثقافة أخرى.

ومن هذا المنظور، فالتوقعات الاجتماعية والثقافية للأتباع هي التي تمارس نفوذاً مسيطراً، أو ضابطاً، على الأقل، على الشخصية الكاريزمية. إن خطاب السيدة بويزر، كما سبق أن لحظنا من قبل، كتب لها في إطار التراث المكتوم. وبذلك كان دور البطلة قد خطّ لها إلى حد كبير خارج الميدان بواسطة أعضاء الجماعة المحكومة كلهم؛ ثم إن الفرد الذي قام بذلك الدور هو ذلك الشخص الذي استطاع، بفعل الغضب، والشجاعة، والشعور بالمسؤولية، أو الكرامة، أن يستجمع ما يلزم لمخاطبة السلطة باسم الآخرين. إن درجة الصدمة الناجمة عن خطاب كالذي ألقته السيدة بويزر تعتمد إلى حد كبير على مدى النجاح بالتعبير عن التراث المكتوم الذي يشتركون به كلهم. طبعاً، إن شجاعتها وبلاغتها الشخصية تلعبان دورهما؛ ولو أنها ألقته بصورة رديئة لكان وقعه سيئاً. على أن النقطة الرئيسية هي أن مكانة السيدة بويزر كبطلة تعتمد أساساً على أنها تكلمت في الواقع، **باسم** جميع الذين يعيشون في ظل الإقطاعي؛ هم لم يعينوها في منصب الناطقة باسمهم، إنهم حددوا لها الدور.

لذلك فإن أولئك الذين يتغنون بالثناء على السيدة بويزر أبعد ما يكونون عن مجرد أهداف يمكن التلاعب بها. **إنهم بصدق تام يرون أنفسهم في خطابهم؛ وهي بصدق تام تتكلم باسمهم**. إن العلاقة التي كانت من ناحية تاريخية تعتبر علاقة سلطة، وتلاعب، وخضوع، تتحول على هذا الأساس إلى رابط اجتماعي متبادل حقاً. وإذا استشهدنا بما قاله جان جاك روسو نجد أن السيدة بويزر «تريد ما تريده الإرادة العامة». إن التكافؤ العاطفي القوي للخطاب الكاريزمي أو العمل باسم الجماعة المحكومة، من شعور بالغبطة والارتياح، يعتمد، على ما أعتقد، على أنه وجد تجاوباً داخل التراث المكتوم.

إن هذا الجو المشحون إلى درجة عالية بنتيجة الإعلان عن التراث المكتوم يمكن له أن يحدث تأثيرات اجتماعية تحمل علامات الجنون الجماعي، وإذا ما نجح عمل التحدي الأول، ثم اتبع بصورة عفوية بعدد من الأعمال المماثلة، فإن المراقب يستنتج أن قطيعاً من الماشية لا إرادات ولا قيماً فردية لديها قد تحرك بدون تصميم، أو بنتيجة تصميم مقصود. مثل هذا النمط من العمل يمكن تكراره حين تتعلم الجماعة المحكومة من حدث اختراقي بأنها تستطيع بعد ذلك أن تغامر بتحدٍ مكشوف، في حال أكثر أمناً. أي عضو من الجماعة المحكومة تقريباً، يمكن له أن يكون بديلاً للسيدة بويزر بقدر ما تشبه جماعة الفلاحين في إقطاعة ما وصفه سارتر «بالجماعة المنصهرة من غير المتعادين» «وإذا ما جهر أحدهم بالأمر، كان لذلك تأثيره... كل واحد يشعر بأنه الزعيم، وبأن كل واحد من الآخرين زعيم أيضاً، غير أنه ليس بينهم من يشعر أنه السيد على الآخرين. كل واحد قادر بأن يعبر عن شعور الجماعة أثناء العمل، بصفته نصيراً لغاية الجماعة»[٣٥]. والرابط الذي نصفه هنا ليس محض رابط غامض من تضامن بشري. إنه المسار المشترك للتراث المكتوم، كما أنشىء ونضج في زوايا ومخابىء النظام الاجتماعي، حيث تستطيع الجماعات المحكومة أن تتحدث بحرية أوسع. وإذا كان يبدو أن هنالك تبادلاً عفوياً وشراكة في الغاية، فذلك مستمد بالتأكيد من التراث المكتوم. على أن مثل هذا التبادل قد لا يكون شيئاً جميلاً؛ إنه قد يتخذ شكلاً شعبياً من العداء للسامية كان مكبوتاً سابقاً، كما هي الحال على ما يبدو، في الاتحاد السوفياتي بعد الغلاسنوست.

إن رفع الستار لأول مرة للإعلان عن التراث المكتوم يحرك بلورة العمل الشعبي بصورة سريعة إلى حد مذهل. إن هذا أيضاً، على ما أعتقد، يمكن عرضه بصورة أقل غموضاً بنسبته إلى الأحوال التي نشأ فيها التراث المكتوم. وبالنسبة لغالبية الجماعات المحكومة، فإن المواقع الاجتماعية التي يمكن فيها للمرء أن يتكلم بأمان، محدودة جداً. وبوجه عام، كلما كانت الجماعة أصغر عدداً وأكثر حميمية، كانت إمكانية التعبير الحر أكثر أمناً. وبازدياد فعالية الجماعات الحاكمة في منع المحكومين من التجمع بأعداد كبيرة، بعيداً عن الرقابة، يضيق نطاق التراث المكتوم. وعلى سبيل المثال، إن مدى التأثير الاجتماعي للتراث المكتوم قد لا يمتد كثيراً بصورة فاعلة، في ظل الأحوال العادية إلى ما وراء المزرعة، أو دسكرة المنبوذين، أو جوار المقصف، أو العائلة نفسها فقط. **وحين يعلن التراث المكتوم فقط يمكن للمحكومين أن يدركوا تماماً المدى الكامل الذي تشاركهم به مطالبهم وأحلامهم وغضبهم مجموعات**

أخرى محكومة لـم يكونوا على صلة مباشرة بها. ولعله من العدالة الشاعرية طبعاً أن النخبة التي تنجح في الفصل بين السكان الخاضعين لها تتهيأ للتحرك بسرعة لبلورة التحدي عند حدوثه على الفور. مثل هذا التنبه المتبادل الذي يتيحه العمل العام العلني وصفه زولبيرغ بوضوح بأنه «كسيل من الكلمات يستلزم نوعاً من خبرة التعلم المكثفة حيث الأفكار الجديدة المصوغة في البداية من قبل زمر وطوائف، الخ، تظهر بصفتها معتقدات مشتركة بصورة واسعة بين جماهير أوسع»[٣٦]. مثل هذه الصياغة مفيدة، شرط فهم عبارة «خبرة التعلم المكثفة»، بصورة واسعة جداً؛ شرط أن ندرك كم من «التعلم» السابق مهما كان محصوراً اجتماعياً، قد حدث في السر.

عند ذاك تكون العملية هي المعرفة بالقرابات الوثيقة للتراث المكتوم أكثر منها ملء الرؤوس الفارغة أصلاً بالأفكار الجديدة.

إن المدى الاجتماعي لعمل كاريزمي خاص أو لخطاب، يصبح، من حيث هذه النظرة نوعاً من مسألة اختبارية. وإلى الحد الذي تكون فيه أحوال الخضوع واحدة نسبياً لعدد كبير من الناس، افترض أن هنالك كذلك تشابهاً عائلياً مماثلاً في التراث المكتوم، وعلى افتراض أنهم يعتبرون أنفسهم عاملين في إطار واسع (كالقومية، مثلاً، أو اللغة الأم، أو الدين، إلخ)، إنهم يكونون كذلك معرضين للأنواع نفسها من الأعمال العامة، للأشكال نفسها من التأكيد والرفض الرمزيين، وللمطالب الخلقية نفسها. وإذا عدنا إلى مسألة الحماس الاجتماعي الذي ينشأ عن الإعلان الأول للتراث المكتوم، يمكننا أن نفكر، بصورة مجازية بذوي التراثات المكتومة المماثلة في المجتمع، بأنهم يشكلون شبكة سلطة واحدة. والفروقات الصغيرة في التراث المكتوم في الشبكة الواحدة يمكن اعتبارها شبيهة بالمقاومة الكهربائية التي تسبب خسارة التيار. على أن هذا لا يعني أن كل إعلان للتراث المكتوم يتشعب في الشبكة بكاملها. إنه يعني فقط أن الشبكة نفسها، كما هي معرفة بالتراث المكتوم، تحدد المدى الرمزي الأقصى الممكن لهذه الأعمال، والسكان الذين تحمل هذه الأعمال لهم المعنى الواحد المماثل[٣٧].

فك التعويذة

«الآن يرفع خدم المنزل رؤوسهم؛ وعلى أسفل السلم بدأ القيل والقال. والآن بدأ الوقحون، وقد فسدت أخلاقهم وأصبحوا أكثر وقاحة... (عند صفع أحد الخدم لأحد الرؤساء) يسخرون من أسيادهم، ثم طما نقد العامة كأنه المد».

[وتوولد غومبرووتز، فيردي دورك]

كثيراً ما يؤخذ علماء الاجتماع، كي لا نقول النخبة الحاكمة على حين غرة بالسرعة التي بها تتحول جماعة محكومة، موالية، هادئة، مذعنة، في الظاهر، إلى ممارسة التحدي الواسع. إن أخذ النخبة الحاكمة على حين غرة بمثل هذه الانفجارات الاجتماعية يعود في جزء منه إلى أنهم استسلموا إلى شعور زائف بالأمان بالنسبة للموقف العادي ممن لا سلطة لهم. ثم إنه لا علماء الاجتماع ولا النخبة الحاكمة، بعد ذلك، يدركون على وجه تام ما تمثله الإثارة المنبثقة عن أي تحدٍ ناجح بالنسبة للجماعة المحكومة، وذلك بالضبط لأنهم، على ما هو محتمل، لا يعرفون بوجود التراث المكتوم الذي منه استمد ذلك العمل قوته. والأكثر من ذلك دهشة أن النخبة والأحزاب الثورية كثيراً ما وجدوا أنفسهم منذهلين أمام راديكالية أنصارهم.

وفي كرنفال رومانس الذي درسه ليه روي لادوري ذعر النخبة على جانبي الثورة التالية بحماس عامة أهل المدينة والفلاحين. عمل صغير من تحدٍ رمزي، تافه على ما يبدو، لكنه دال على مجال سياسي متسع، أثار فورة من تأكيدات ومطالب جريئة. وكما كتب قائد العصاة بالتالي «إن القرويين تشجعوا إلى درجة أنهم أقدموا على أشياء ما كانوا ليجرأوا على التفكير بها في البداية»[٣٨]. وحين حقق الاحتجاج على الضرائب في رومانس نجاحاً جزئياً، وأخذ أشراف المدينة، خوفاً على أنفسهم، يغادرون أماكنهم إلى مدن أخرى يكونون فيها مأمونين، كثيرون من العامة أخذوا ذلك على أنه علامة لتحقيق الفوز. بدا ذلك كأنه اختراق. هذه العلامة نفسها كانت كافية لإثارة أعمال أخرى متزايدة بوقاحتهاوتحديها. وفي ذلك قال خصم بارز للعامة: «الإهانة الكلامية، أو الأكثر من إهانة كلامية للنبلاء، لا بل لنظام الملكية القائم، سرعان ما انتشرت في رومانس. وفي هذه المدينة والقرى المجاورة بات ذو المرتبة الدنيا يحسب نفسه سيداً عظيماً كسيده»[٣٩]. وفي هذه الروايات عن الأحداث في رومانس يصعب أن نتجنب الانطباع بأنه كان هناك بحث كامل عن المساواة والعدالة والثأر، مقموع في الظروف العادية. انفجر فور أن تبين أن العلاقات السلطوية تغيرت. ولعل أعمال الجرأة والتعالي التي أذهلت السلطات كانت مرتجلة على المسرح العام، لكنها في الواقع كانت تحضر منذ زمن طويل، وبتفصيل، في التراث المكتوم للثقافة والممارسة الشعبيتين.

والكثير مثل ذلك يمكن أن يقال عن الحركات الراديكالية الشعبية أثناء الحرب الأهلية الإنكليزية. من المستحيل بكل بساطة أن نفهم اندلاع الحماس والنشاط اللذين ميّزا هذه الحركات بدون تفحص الثقافة والمقاومة السابقتين للطبقات الدنيا، خلف المسرح. إن كريستوفر هيل يثبت بقوة أن كل جانب من الثورة الشعبية التي قامت،

وسحقها كرومويل، كان لها ما يقابلها في الثقافة والممارسة الشعبيتين المكتومتين اللتين كانتا تسبقان بزمن بعيد ظهورهما العلني[٤٠]. وهكذا فإن الحفارين (Diggers) والمساواتيين (levelers) تقدموا بمطلب علني بخصوص صورة أخرى مغايرة أساساً لحقوق الملكية غير تلك التي كانت شائعة آنذاك. وتعود شعبيتهم وقوة مطلبهم الأدبية إلى ثقافة شعبية مكتومة لم تقبل بتسبيج الأراضي ممارسة عادلة؛ ثم وجد ذلك تعبيراً عنه في ممارسات الانتهاك، وهدم السياج الجديد، الخ. ومع بداية الحرب الأهلية والثورية التي وعدت بها، على ما بدا، تمكن هذا التراث المكتوم من أن يعلن عن نفسه وأن يعمل على أساس أحب أحلامه من العدالة والثأر. وحقق ونستانلي، الناطق الايديولوجي باسم الحفارين ما يمكن أن ننظر إليه بأنه صورة أكثر إتقاناً واكتمالاً مما حققته السيدة بويزر. لم يقل جديداً حين اقترح أن يجعل من شراء الأرض وبيعها جريمة عظمى. إن الذي فعله هو أنه دغدغ الطاقة الشعبية التي كانت موجودة في معتقدات وممارسات كانت حتى الآن محرومة من التعبير عن نفسها. إن القوة التي نشأت عن ندائه كانت تعتمد على شبكة التراث المكتوم.

ثم إن الانفجارات المتزامنة في الممارسات الدينية الهرطوقية بين السيكرز والرانترز والكوايكرز كانت كذلك تعبيراً علنياً عن معتقدات وممارسات كانت قائمة من قبل بصورة مرية[٤١]. كان بالإمكان استشفافها في ممارسة لولاردي المراوغة في تناقض شعبي للقوانين أسماه هيل «الأنا الثانية» في الكلفينية، في التشكيك الشعبي برجال الدين وبالقانون الديني الشكلي، كما هو معبر عنه في الحانات والمقاصف، في تجنب شعبي للطقوس الكنسية الشكلية، وفي عدد من الهرطقات الشعبية. وبفعل الرقابة من قبل السلطات الدينية القائمة(ثم الكلفينية بعد ذلك) كان للدين الشعبي وجوده المراوغ على حواشي الحياة العامة. وجاءت الحرب الأهلية فمزّقت الستائر وأتاحت للهرطقات الشعبية في النهاية أن تبلغ مستويات جديدة كمنافس بارز صاخب للعقيدة وللممارسات الرسمية[٤٢].

مع بداية الحركة الاجتماعية، حين يبدو شعار معين على كل شفة أو لسان. مستولياً على الأجواء العامة، يحتمل أن تنبثق قوته من أنه تكثيف لبعض أعمق المشاعر في التراث المكتوم. وفي انتفاضات وتظاهرات الطبقة العاملة في مدن البلطيك عام ١٩٧٠ كان الشعار العام «لتسقط البرجوازية الحمراء». وباستثناء قوة الصفة الحمراء للبرجوازية يمكن للمرء أن يتصور أن هذا الشعار يوجز أساس ألوف وألوف من النكات المريرة ومشاعر الحقد والاستياء المتراكم حول موائد المطابخ، وبين جماعات صغيرة

من العمال، وفي أمكنة شراب الجعة، وبين الرفاق الأقربين[٤٣]. ولا بد أن الحياة الناعمة التي عاشها ممثلو البروليتاريا، ودكاكينهم الخاصة، ومنتزهاتهم أثناء الإجازات، ومناطق صيدهم الخاصة، ومستشفياتهم الحزبية، ومنازلهم المميزة وحاجاتهم الاستهلاكية المتينة، وميزات التعلم المتاحة لأبنائهم، وكبرياءهم وتعاليهم الاجتماعي واستيلاءهم على ميزانية الدولة، وفسادهم، ـ لا بد أن ذلك أشعل، في الأماكن المأمونة، مناقشات حادة تنم عن استياء أدبي وعداء قويين. إن هذا الخزان الاجتماعي خارج المسرح منذ ما قبل عام ١٩٧٠ هو الذي يفسر القوة التي كانت وراء العبارة البسيطة.

للإعلان الأول للتراث المكتوم تاريخ سابق له يفسر قدرته على إحداث الاختراقات السياسية. فلو أن عمل التحدي الأول مني بالهزيمة الحاسمة، لما كان يحتمل له بالطبع أن يتكرر على أيدي الآخرين. على أن شجاعة، الذين يفشلون يمكن لها أن تحظى بالتقدير والإعجاب، وأن تصبح أسطورة تروى بين قصص الشجاعة، والقرصنة الاجتماعية والتضحية النبيلة. إن هذا الفشل نفسه يصبح جزءاً من التراث المكتوم.

وأما إذا ما نجح الإعلان الأول للتراث المكتوم، فإن قدرته التحريضية كعمل رمزي هائلة جداً. وعلى مستوى التكتيك والاستراتيجية يكون ذلك بمثابة قشة قوية في الريح؛ هي نذير باحتمال قلب الطاولات. إن الأعمال الرمزية الرئيسية، هي، كما يقول أحد علماء الاجتماع، «امتحان لثبات نظام الخوف المتبادل أو لعدمه»[٤٤]، وعلى مستوى المعتقدات السياسية والغضب والأحلام، هي انفجار اجتماعي. ذلك الإعلان الأول يعبر عن العديد من الأعمال؛ إنه يهتف بما كان يهمس به تاريخياً، ويضبط، ويكبت، ويبتلع، ويكتم، ويقمع. وإذا كانت النتائج تبدو كأنها لحظات جنون، وإذا كانت السياسة الناجمة عن ذلك صاخبة جنونية، حارة حادة، وعنيفة أحياناً، فمرد ذلك، على ما يرجح، إلى أن الذين لا سلطة لهم نادراً ما كانوا في واجهة السلطة، ولذلك كان لديهم الكثير يقولونه حين بلغوا هذه المحطة.

الهوامش

هوامش الفصل الأول

(١) «معلن» أو «علني» أعني بها ها هنا الفعل الذي يتم التعبير عنه علانية أمام الطرف الآخر في توازن القوى، و «الخطاب» يستخدم تقريباً بالمعنى الحقوقي كتعبير كامل عما قيل. وهذا التعبير الكامل قد يتضمن، على أي حال، أفعالاً غير معبر عنها بالقول مثل الإيماءات والتعابير.

(٢) اميل كيومان The life of a simple Man - تحرير أوجين فيير، مراجعة وترجمة مرغريت غروسلاند ٨٣، راجع كذلك ص ص: ٣٨، ٦٢، ٦٤، ١٠٢، ١٤٠ و ١٥٣ من أجل أمثلة أخرى.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٤) لانسفورد لين The Narrative of Lasford Lane, Formerly of Raleih, North Carolina (بوسطن ١٨٤٨) مذكور في الكتاب الذي حرره جيلبرت أوسوفسكي بعنوان Pottin'on ole massa: The slave Narrative of Henry Biob, William Wells and Solomon Northrup، ص ٩.

(٥) Adiary From Dixie، مذكور في كتاب أورلاندد باترسون Slavery and Social Death: A Comparative Study - ص ٢٠٨.

(٦) المرجع نفسه، ص ٣٣٨.

(٧) أضع جانباً، بشكل مؤقت، إمكانية أن يكون القطع خارج المسرح، أو القطيعة العلنية، في حد ذاتها خديعة ترمي إلى التضليل. مع هذا ينبغي أن يكون واضحاً، أن ليس ثمة طريقة مرضية لترسيخ حقيقة نهائية أو واقعاً مؤكداً في خلفية أي طاقم من الأفعال الاجتماعية. وهنا أضع جانباً كذلك إمكانية أن يعمد المؤدي إلى التعبير عن فعل كاذب داخل إطار الأداء نفسه، ما يعني أنه يتعمد ايصال خطاب غير صادق إلى جزء من الجمهور.

(٨) لا يعني هذا التأكيد أن المحكومين ليس لديهم ما يتحدثون عنه حول ذواتهم غير علاقتهم بالحاكم. الأفضل أن تحصر المصطلح بذلك الجزء من الحديث الذي يدور بين المحكومين ويتناول علاقتهم بالسلطة.

(٩) My Story of The War، مذكور في كتاب ألبرت. ج. رابوتو Slave Religion: The «Invisible Institution» of the Antebellum South - ص ٣١٣.

(١٠) Adam Bede، ص ٣٨٨ - ٨٩.

(١١) المرجع نفسه، ص ٣٩٣.

(١٢) المرجع نفسه، ص ٣٩٤.

(١٣) المرجع نفسه، ص ٣٩٨.

(١٤) المرجع نفسه، ص ٣٨٨.

(١٥) أعتقد أننا قادرون على حيازة الاستيهام نفسه حيث نخوض نقاشاً بين متكافئين أو نشتم من قبل رفيق. الفارق يكمن فقط في أن علاقات القوى المتماثلة لا تتدخل، في هذه الحالة، في مجال إعلان الخطاب المستتر.

(١٦) المرجع نفسه، ص ٣٩٥. بالنسبة للقراء الذين لا يعرفون رواية Adam Bede والذين يودون أن يعرفوا كيف ستنتهي الأمور فيها، نقول إن الإقطاعي سيموت قضاء وقدراً بعد بضعة أشهر، مما يزيح خطر التهديد الماثل.

(١٧) Inside The Whale and Other Essays، ص ٩٥ - ٩٦.

(١٨) إن تفاوتات مماثلة لا يمكن بالطبع الحديث عنها بهذا الشكل الرمزي في ديموقراطيات الغرب الرأسمالي، هذه الديموقراطيات التي تتعهد عادة بالدفاع عن حقوق الملكية ولا تزعم أبداً أنها إنما تعمل لما فيه، بشكل خاص، صالح الطبقة العاملة.

(١٩) إننا نتعرف جميعنا ها هنا على نسخ منزلية تعكس هذه الحقيقة. فالآباء عادة لا يميلون إلى النقاش علناً أمام أبنائهم، وخاصة فيما يتعلق بسلوكهم وتصرفاتهم. إذ إن القيام بهذا معناه القطع مع الزعم الضمني القائل بأن الأهل يعرفون بشكل أفضل، ومتفقون على الأمور. ومعناه أيضاً أنهم يوفرون للأبناء فرصة سياسية تمكنهم من استغلال الفارق المعلن في الآراء بين الأبوين. بشكل عام، يفضل الأهل إبقاء خلافاتهم خارج المسرح، وإبداء صورة قوم يقفون في جبهة واحدة أمام الأبناء.

(٢٠) راي هوانغ 1571: A Year of No Significance.

(٢١) The New Classe، ص ٨٢.

(٢٢) أعتقد أنه من أجل هذا السبب نفسه، بشكل أساسي، يميل طاقم المحكومين في كل تنظيم تراتبي عملياً، إلى العمل ضمن اطار المشهد العلني، بينما تميل النخبة الحاكمة إلى العمل خلف أبواب مغلقة، وغالباً خلف ردهات ومداخل مليئة بالأمناء الخاصين.

(٢٣) A Harlot High and Low (Splendeurs et Misères des Courtisanes) - ترجمة راينر هوبنستايل، ص ٥٠٥. إن أبرز وجه أدبي في القرن العشرين، جعل من أقنعة السلطة والخضوع مركز القسم الأكبر من عمله، هو جان جينيه، راجع خاصة مسرحياته: The Blacks و The Screens.

(٢٤) أضع جانباً، عن قصد وبشكل مؤقت، واقع أن ثمة لكل ممثل عدة خطابات علنية ومسترة، تبعاً لنوعية الجمهور الذي تخاطبه.

(٢٥) Inside The Whale، ص ٩١. إن شتيمة مطلقة بشكل صارخ، بالكاد ستبدو لنا على شكل خطاب مستتر. المهم هنا هو «المسافة الآمنة» التي تجعل الشاتم نكرة: الرسالة علنية، أما المرسل فمستتر.

هوامش الفصل الثاني

(١) جيمس س. سكوت Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance.

(٢) Disipline And Punish: The Birth of the Prison، ترجمة آلان شريدان.

(٣) إن تحليلاتي تبدو هنا أقل تعبيراً عن أشكال السيطرة غير الشخصية، التي يمارسها، إن جاز لنا القول، «التقنيون العلميون» والحكام البيروقراطيون، أو قوى السوق المرتبطة بمبدأ العرض والطلب. إن القسم

الأكبر من عمل ميشيل فوكو يطال تلك التي يعتبرها، أشكال السيطرة الاجتماعية المعاصرة. وفيما تراني أؤمن بأن العديد من أشكال السيطرة التي تبدو غير شخصية في ظاهرها، تتم عبر سيطرة شخصية تكون، واختبرت هكذا أيضاً، أكثر تعسفاً مما قد يسمح به فوكو، أفترض بأن هناك فارقاً فوعياً مع مزاعم السلطة القائمة على أساس وجود حكّام غير شخصيين، تقنيين وعلميين.

(٤) من أجل مقاربة مناقشة مشابهة حول الأسس البنيوية والوضعية للنظرية النسائية، راجع: ليند آلكوف Cultural Feminism Versus Post-Structuralisms The Idendity Crisis in Feminist Theory.

(٥) من أجل الحصول على مثال عن الحلقات المفصولة عن بعضها، والتي جرى تحليلها بعمق ملفت بين النساء البدويات، راجع كتاب ليلى أبولغد:
Veiced Sentiments Honor And Poetry in Bedouin Society.

(٦) هوارد نيوباي «The Deferential Dialectic» ص ١٤٢. إنني مدين كثيراً، في هذا السجال المختصر لتحليلات نيوباي المتنورة.

(٧) يكمن الاستثناء، ربما، حين يمكن للمرء أن يقرأ في فعل التبجيل نفسه، إشارات إلى موقف آخر، في الوقت نفسه. مثلاً في «نعم، يا سيدي» قد يكون ثمة تعبير صوتي أو ابتسامة تعكس الاحتقار. وحتى هنا، على أي حال، يتعين علينا أن نتأكد من الانطباع المتروك.

(٨) Slavery And Social Death، ص ١١.

(٩) بازيل برنشتاين Class, Codes And Control ـ المجلد الأول.

(١٠) إن قسماً هاماً من المعلومات ذات الأهمية قد استبعد، قصداً، عن هذه الصورة. فالصورة، كما رسمت هنا تبدو جامدة كلياً ولا تتيح أي مجال لتطور أو تقاطع عدد من الخطابات على مرور الزمن. وهي تخفف أيضاً في تحديد موقع وظروف، وكذلك نوعية الجمهور المصغي لـ ـ عبد يتحدث إلى صاحب مخزن، بينما من الواضح أن القيام بتبادل اعتيادي لا يكون له الوضعية نفسها التي يمكن أن تكون له حين يلتقي بأشخاص بيض على ظهر حصان ليلاً. وفي النهاية تتبنى هذه الصورة، فكرة الخطاب الفردي بدلاً مما يمكن أن نطلق عليه اسم جماعية الخطاب. ومع هذا، فإنها تخدم في توجيه السجال حول السلطة وتوجيه الخطاب.. الخطاب الذي قد تكون له عدة حالات دلالية: الرقيق، الشرائح، العمل المأجور، البيروقراطية، المدرسة.

(١١) إن ما من موقع اجتماعي حقيقي يمكن أن ينظر إليه باعتباره ملكوتاً لخطاب «حقيقي» و «حر» بالمعنى الكامل للكلمة، إلا ـ على الأرجح ـ إذا كان الخيال الخاص الذي لا يمكننا، تعريفاً، أن نصل إليه. فانغلاق علاقات القوى على أي شخص آخر سرعان ما تحول تلك العلاقات إلى مسرحية، وتحليلات نفسية، تهدف إلى تفتح الحقيقة المقموعة وسط مناخ تسامح مشجع، لكنها تبدو في الوقت نفسه على شكل علاقة قوى غير متوازية.

(١٢) راجع كتاب جوان مارتينيز ـ آليه Labourers And Landowners In Southern Spain، ص ١٢٦.

(١٣) حينما يمكن لهذه السيطرة داخل السيطرة أن تظهر، يصبح من الممكن الحديث عن خطاب مستتر داخل الخطاب المستتر. إن المحكومين يمكنهم أن يكونوا من الخوف في إزاء ممارسة السيطرة داخل المجموعة، بحيث لا يمكنهم أن يقولوا أي شيء يتعارض مع ما هو مطلوب منهم. لاحظ أيضاً أنه حين يحدث لمثل هذا الوضع أن يقوم، قد يحدث للقابضين على السلطة بين المحكومين، أن تصبح لهم مصلحة في قيام نمط شكل من السيطرة يكون في حد ذاته شرطاً مسبقاً لقيام سلطتهم.

(١٤) راجع آرلي راسل هوشتشايلد في The Managed Heart: The Commercialization of

Human Feeling ص ٩٠ - ٩١. إن هذه الدراسة الدقيقة حول القائمين بالرحلات الجوية الذين يدفع لهم الأجر، جزئياً، مقابل ما يطلق عليه هوشتشايلد اسم «العمل العاطفي» ساعدتني على التفكير في العديد من المسائل الهامة.

(١٥) إن الجهد المبذول من أجل كظم الغضب الضروري من أجل القيام بأداء ناجح، وإخفاقه في التصدي أمام الغضب المتصاعد، هو اللازمة التي تطبع قصص جين رايس المبكرة. فمثلاً، إن جوليا، الشخصية المحورية في قصة After Leaving M^r^. Mckenzie تعرف كم أن عليها أن تسرّ الرجال حتى تعيش كما تريد، غير أنها تبدى عاجزة عن تحمل نواياها السيئة لفترة طويلة. وكما تقول رايس فإن جوليا «تشعر بالكثير من الكآبة، حين تفقد السيطرة على نفسها، تلك السيطرة الضرورية من أجل الحفاظ على المظاهر»، ص ٢٧.

(١٦) يوافق تيبو في الجردة التي يضعها لعدد من الاكتشافات في مجال السيكولوجيا الاجتماعية على أن «من وجهة نظر العضو الفرد في الجماعة، فإن حيازة سلطة عليا مسألة تحوز على عدد من الامتيازات»، «وإنني أنحو إلى إعفائه من ضرورة أن يتنبه عن قرب لسلوك شريكه، وأن يبدي كل الانتباه إلى مسالكه الشخصية» جون و. تيبو وهارولد كيللي في The Social Psychology Of Groups ص ٢٢٥.

(١٧) لابروير، مذكور في كتاب نوربرت الياس Power And Civilityالمجلد الثاني، من كتاب The Civilizing Process ترجمة أدموند جينكوت، ص ٢٧١.

(١٨) Language And Women's Place، ص ١٠.

(١٩) ر.س. خار The Untouchable As Himself: Ideology, Ideotity And Pragmatism Among th Lucknow Chamars، ص ١٣.

(٢٠) Language And Women's Place، ص ٢٧.

(٢١) مناقشتي هنا تستند، إلى حد كبير، إلى دراسة ر. براون و أ. جيلمان The Pronouns of Power And Solidarity، في كتاب Language And Social Context تحرير بيار باولو غيليولي ص ٢٥٢ - ٢٨٢، والفصل الخامس بقلم بيتو ترادجيل بعنوان Sociolinguistics: An Introduction To Laguage And Society.

(٢٢) جون ر. ريكفورد Carrying The New Wave Into Syntax: The Case Of Black English BIN في كتاب Variation In The Form and Use of Language تحرير روبرت ف. فاسولد، ص ٩٨ - ١١٩.

(٢٣) مارك جورغنماير Religion As Social Vision: The Movement Against Untouchability in 20^th^ Century Punjab ص ٩٢.

(٢٤) روبن كوهن Resistance And Hidden Forms Of Conscionsness Among African Workers ص ٨ - ٢٢.

(٢٥) خار The Untouchable As Himself ص ٩٧. إن خار وغيره ينبهوننا إلى واقع أن المحكومين يكونون، بصورة عامة، مراقبين عن كثب للسلطة، بأكثر مما يكون العكس صحيحاً لأن مثل هذه الرقابة تعتبر طريق أمان حيوي لهم وأسلوباً للبقاء. فـ «يوم» العبد أو المنبوذ يرتبط بقراءته الواعية لمزاج السيد؛ أما «يوم» السيد فيكون أكثر غموضاً بالنسبة إلى تلمسه لمحكومه. من أجل المزيد من الوضوح حول هذا الموضوع راجع كتاب جوديث روليتز: Between Women: Domestics And Employers، وكتاب جوان كوكس The Oppositional Imagination: Adventures in The Sexual Domain.

(٢٦) خار، المرجع المذكور، ص ١٣٠.

(٢٧) مذكور في كتاب لورانس ليفاين Black Culture And Black Consciosness ص ١٠١.

(٢٨) ثيودور روزنغارتن All God's Dangers: The Life Of Nate Shaw ص ٥٤٥. لقد انضم نات شو إلى اتحاد المزارعين في آلاباما خلال فترة الركود وكان يستخدم مسدسه للدفاع عن جاره ـ وهو عضو مثله في الاتحاد ـ الذي حدث أن صادر الشريف مؤونته. لذلك أرسل إلى السجن حيث مكث أكثر من عقد من السنين، حيث تبدت رغبته في العيش مرغمة إياه على الامتثالية التامة وعلى السيطرة على الذات. ففي عالم السجن القاسي، كذلك كان من الواضح أن السلوك الهادىء قد يكون أنجع وسيلة لتحقيق هجوم ناجح. وكما يكتب جاك هنري آبوت قائلاً: «في السجن تتعلم كيف تبتسم له، كيف تنزع منه سلاحه بكل ود وصداقة. وهكذا حين تشعر في داخلك بكمية من الغضب يكون عليك أن تتعلم كيف تموه غضبك، وكيف تبتسم وتمثل دور الجبان» في كتاب In The Belly Of The Beast ص ٨٩.

(٢٩) راجع حول هذه السطور كتاب ايرفنغ غوفمان Relation in Public Microstudies of the Public Order.

(٣٠) في The Uses Of Literaey: Aspects of Working Class Life (لندن، تشاتوو ويندس ١٩٥٤) ص ٦٥.

(٣١) ديف راج تشانانا Slavery in Ancient India ص ٥٧، مذكور في كتاب باترسون Slavery and Social ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٣٢) تستور ناجيتا وارفن شاينر Japanese Thought In The Tokogawa Period 1600 - 1868: Methods and Metaphors ص ٤٠.

(٣٣) Selected Essays Of Arthur Shopen Haver ترجمة أرنست بلفورت باكس، ص ٣٤١، مذكور لدى ساندر ل. جيلمان Jewish Self-Hatred Anti-Semitism And The Hidden Language of The Jews ص ٢٤٣.

(٣٤) Sex And Character ص ١٤٦، مذكور لدى جيلمان Jewish Self-Hatred ص ٢٤٥.

(٣٥) جيلمان، المرجع المذكور: ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

(٣٦) فرضياً يمكن للمرء أن يتصور تحليلات موازية مفيدة للمنتوجات الثقافية للكراهية والغضب اللذين لا يمكن لهما أن يجدا تعبيراً مباشراً من ناحية، وللمنتوجات الثقافية للحب الذي لا يمكنه أن يجد تعبيره، من ناحية أخرى. فمن ناحية تطالعنا الصورة الكابوسية لعالم انقلب رأساً على عقب، ومن ناحية ثانية شاعرية اتحاد صوفي متكامل مع الحبيب. فإذا جاز لنا هنا أن نتحدث انطلاقاً من تحليلات هابرماز حول «الوضع الكلامي المثالي»، سيتوجب على الخطاب المستتر أن يمثل الجواب الخطابي الكامل الذي يرد لدى المحكوم، والذي لا يمكن له أن يعلن عن نفسه، بسبب واقع السيطرة نفسه. إن هابرماز يستبعد، تحديداً، كل فعل «استراتيجي» وكل خطاب خاضع للسيطرة، من ملكوت الوضع الكلامي المثالي، وبالتالي، من علّية البحث عن إجماع عقلاني. في هذا السياق نجد أن ما تحققه السيطرة إنما هو تفتيت الخطاب، بحيث يبدو، ما كان من شأنه أن يكون خطاباً متكاملاً متلاحماً متماسكاً، مصادراً ومحولاً إلى خطاب مستتر يمتلكه المحكوم، وخطاب مستتر يمتلكه الحاكم. راجع، على سبيل المثال كتاب توماس ماكارثي The Critical Teory of Jürgen Habermas ص: ٢٧٣ ـ ٣٥٢.

(٣٧) إن شيئاً يشبه هذه النظرة التوازنية إلى الخطاب المستتر يذكر من قبل هوشتشايلد في مجال الحديث عن عالم القائمين برحلات الطيران «.. ولكن في عالم العمل العام، غالباً ما يكون من ضمن عمل الفرد أن يقبل بمبادلات غير عادلة، وبأن يعامل بلا احترام وبغضب من قبل الزبون، حيث يحول العامل الغضب الذي كان من شأنه أن يرد به على الزبون إلى نوع من الاستيهام. حين يكون الزبون ملكاً

يكون التبادل غير المتكافيء أمراً طبيعياً، ومنذ البداية يتمتع الزبون والمستهلك بحقوق مختلفة. أما العامل فمن المفترض به أن يعتبر أجره تعويضاً له». إن الاستيهام في مثل هذه الحالة، يترتب عليه في أغلب الأحيان أفعال متخيلة تكون ذات علاقة بالشتائم، من نوع «هذا ما كان من شأني أن أفعله لولا أن علي أن أكون حذراً». ومن هنا فإن عمال الطيران «يتصورون» أنفسهم وهم يتبادلون الشتائم مع الركاب المبالغين، وهم يسكبون الشراب عليهم، ويضعون كمية كبيرة من المواد المسهلة في أقداح القهوة الخاصة بهم، وما إلى ذلك. وهذا كله يكون من قبيل تحقيق الأماني في الخيال. راجع كتاب The Managed Heart ص ٨٥ ـ ٨٦.

(٣٨) إن فهم الخطاب المستتر على هذه الشاكلة من شأنه أن يبدو معادلاً لعملية المناداة في موقع «الغضب» بحسب المصطلح الذي كان نيتشه يستخدمه. إن شعور «الغضب» ينبثق من خلال الكبت المتكرر للمشاعر الحاقدة وللحسد ولرغبة الثأر التي لا يمكن لها أن تتحقق. في هذا السياق نجد أن المصطلح يلائم على الأقل، ولكن بالنسبة إلى نيتشه ترتبط ديناميات «الغضب» السيكولوجية بتلك العواطف التي لا يكون لديها، حرفياً، مجال للتعبير عن ذاتها ـ لا خروج برانيّ لها ـ بحيث يحدث لها أن تختبيء تحت مستوى الفكر الواعي. في حالتنا هنا، نجد أن الموقع الاجتماعي للخطاب المستتر هو الذي يوفر الإمكانية لهذه العواطف لكيْ تتخذ شكلاً جماعياً وثقافياً وتتحول إلى فعل. وكما يلاحظ شيلر فما أن يمكن «الخادم أسيئت معاملته، أن يرخي العنان لغضبه في الردهة»، حتى يشعر أنه حر منعتق من وطأة شعور الغضب الجواني الذي يتملكه» ـ ماكس شيلر، «الغضب» ترجمة ويليام و. هولدهايم، تحرير لويس أ. كوزر. راجع كتاب نيتشه The Genealogy of Morals ترجمة والتركوفمان و ف. ج. هولنغدال، وبشكل خاص الدراسة الأولى، الأقسام ٨، ١٠، ١١ و ١٣. الدراسة الثانية، الأقسام ١٤ ـ ١٦. لقد تنبهت إلى أهمية مفهوم نيتشه هذا عن طريق الدراسة السوسيولوجية الهامة التي وضعتها جوديث رولنز عن خدام البيوت المعاصرين في كتابها Between Women.

(٣٩) Black Boy: A Record Of Childhood And Youth.

(٤٠) المرجع نفسه، ص ١٥٩.

(٤١) المرجع نفسه، ص ١٧٥.

(٤٢) المرجع نفسه، ص ٦٧ ـ ٦٩.

(٤٣) عنوانه الفرعي هو Explorations In The Personality of The American Negro. هذا الكتاب ينتمي إلى تقاليد مدرسة «الشخصية النمطية» في الدراسات الثقافية التي كان كاردينر رائدها.

(٤٤) المرجع نفسه، ص ٣٠٤. إن كاردينر وأوفرسي يذهبان بعيداً بعض الشيء للتأكيد على صورة غير مغرضة للحياة الاستيهامية للأفراد الذين يدرسانهم. إن نتائج اختبارات رورشاش واختبارات الإدراك الموضوعي Tats، وكلها اختبارات قياسية هادفة، أخضعت لشريحة من عمليات التثمين المجردة. هنا في ملكوت عالم الخيال الذي لا يوجد فيه إلا عدد ضئيل من الضواغط، أدت النتيجة إلى الاستخلاص بأن «كتلة ردود فعلهم الشعورية قد انتظمت تبعاً لخطوط النزعة العدوانية. حيث إن وجودهم الجواني تبدّى مضطرباً، وهو نزوع إلى الضرب وإلحاق الأذى والتدمير». ولقد تبدت البروتوكولات، بشكل متواصل، وكأنها الصورة المرآة لعملية الرقابة. وتبين أنها تعبر عن الكلمات الموزونة المطلوبة بالنسبة إلى خطاب السيطرة العلني. هنا يمكن للمرء أن يعثر على الكثير من العنف المطلق ومن نزعة الثأر اللذين كانا ممحيين في ظروف أخرى. المرجع نفسه، ص ٣٢٢.

(٤٦) Flight And Rebellion: Slave Resistance In The 18th Century Virginia ص ١٠٠.
إن رايت في كتابه Black Boy (ص ١٦٢) يتحدث عن رجل أسود ثمل يردد المقطع التالي: «صحيح أن كل هؤلاء الناس البيض يلبسون ألبسة جيدة لكن ثقب قفاهم يطلع منه الرائحة نفسها التي

تطلع من ثقب قفاي». لدراسة الشراب وعملية توكيد الذات لدى النساء راجع مثلاً كتاب ماري فيلد يلنكي وغيرها: Womens' Ways Of Knowing: The Development Of Self Voice And Mind، ص ٢٥.

(٤٧) آل ـ توني غيلمور Bad Nigger! The National-impact of Jack Johnson ـ ص ٥. حين أدركت السلطات المحلية وسلطات الولاية الأثر الذي يمكن أن يتركه عرض الفيلم، أصدرت الأوامر بمنع عرضه في الصالات المحلية. المرجع نفسه، ص ٧٦ ـ ٨٢.

(٤٨) د. سي. دانس (محرر) Shuckin And Jivin: Folklore From Contomporary Black Americans ص ٢١٥ ـ ٢١٦. إن عمليات القلب هنا في أماكن أخرى من الأغنية متعددة. إن شاين، العامل الأسود في غرفة الآلات السفلى تحت المطبخ، يسبح عائداً إلى وطنه ليحقق انتصارات جنسية جديدة، بينما يبقى المسافرون البيض على السطوح العليا ليغرقوا مع السفينة واصلين إلى أعماق البحر الباردة.

(٤٩) مذكور لدى آليس والكر في Nuclear Exorcism ص ٢٠. إن آليس والكر تبدأ خطبتها حول نزع السلاح النووي في اجتماع لذلك الغرض، بهذه اللغة توجهها وهدفها من ذلك أن تفسر السبب الذي يجعل العديد من السود غير مهتمين بالتوقيع على عرائض تدعو إلى تجميد التجارب النووية. إن «أملهم في الثأر» يجعلهم ينظرون إلى الدمار النووي الذي سيتحقق على يد عالم يحكمه البيض، بنظرة لامبالاة، إن لم يكن بنظرة سرور سيء النية. وترى آليس أن ليس من حق المرء أن يتوقع تجلي النزعة الروحية لدى أولئك الذين جعلتهم تجربتهم الجماعية يلعبون دور الضحية في أغلب الأحيان.

(٥٠) إن استيهام المرأة التقليدي، القياسي والمدروس بعناية، يفترض حدوث عملية انقلاب في مستوى التبعية يتم خلالها للذكر المسيطر، الذي هو في هذه الحالة موضوع العاطفة، يحدث له أن يتصور وقد صار أعمى متعثراً ولا يقدم له أحد عوناً. إن المرأة التي تمارس هذا النوع من الاستيهام، تتخيل في الوقت نفسه الأذى والعناية المخلصة التي قد تبدى من خلال هذا الأمر بفعل تزاوج السلطة والعاطفة.

(٥١) On The Faith of The Fathers في كتابه The Souls of Black Folk ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.

هوامش الفصل الثالث

(١) في مجال أكثر معاصرة، هو مجال الانتخابات، على فرض أنها ليست مجرد انتخابات طقوسية شكلية، يمكن أن تتوافر في الوقت نفسه فرصة للناخب لكي يختار قادته بينما تخدم الانتخابات كرمز يؤكد على مشروعية الأشكال الديموقراطية التي تجسد السيادة الشعبية. وحين تدعو حركة معارضة إلى مقاطعة ما يتراءى لها أنه انتخابات مزورة أو غير ذات معنى، يتبدى واضحاً وبالتحديد أنها إنما تفعل هذا من أجل نسف قيمة الانتخابات بوصفها تأكيداً رمزياً.

(٢) هذا التحليل مستخلص من سيرة أوين الذاتية The Life of Robert Owen ص ١١٠ ـ ١١٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ١١٢، التشديدات مضافة.

(٤) Outline Of A Theory of Practice ترجمة ريتشارد نايس، ص ٨٥.

(٥) انظر على سبيل المثال تحليل ج. هـ. إليوت للاحتفالات الأسبارطية التي كانت تقيمها الملكية الأسبانية في عهودها الأولى. هنا يلاحظ إليوت كيف أن «سمو الملك كان يعتبر أمراً نهائياً، مقابل هذا فإن الصورة السياسية كان بالإمكان فهمها بشكل مدروس، ولم تكن ثمة حاجة إلى تزيين الملك وتحسين صورته عن طريق إضافات رمزية مجازية» «والحال أن هذا الشكل من التصرف قد يكون من شأنه أن يمثل أقصى درجات التطور السياسي» (١٥١) في Power And Propaganda In The Spain Of

The Rites Of Power: Symbolism Rituel, And Politics Since The في Philip IV Middle Ages تحرير شين ويلنتز ص ١٤٥ ـ ١٧٣.

(٦) إن أمراً مماثلاً أستخلصه من خبرتي الشخصية يمكنه أن يساعد هنا على تصوير ما يرد في ذهني. فإذا كانت ثمة خراف ترعى في حقل أحيط بحاجز كهربائي قوي، سيحدث لها أول الأمر أن تمر تحته فتشعر من فورها بالصدمة المؤلمة. ولكنها ما أن تتكيف مع الحاجز، حتى يصبح في مقدورها أن تبقى على بعد معين منه. في بعض الحالات، حين كنت أنتهي من العمل على حاجز ما، كان يحدث لي أن أنسى مده بالتيار الكهربائي لأيام عديدة متتالية، ومع هذا فإن الخراف تواصل تفادي الحاجز. إن الحاجز يواصل، بهذا المعنى، دوره كمرادف للألم بالنسبة إلى الخراف على الرغم من واقع أن التيار الكهربائي غير المرئي بالطبع كان قد قطع عنه. كم مقدار المدة التي سوف يواصل الحاجز خلالها ممارسة سلطته في غياب التيار، أمر غير واضح، وقد ترتبط هذه المدة بعناد ذاكرة الخراف وبمواصلتها الزحف تحته. هنا، أعتقد، تتوقف المماثلة مع الخراف. قد تخامرنا، فقط، الرغبة في أن تصل إلى المرعى متجاوزين الحاجز من تحته ـ عادة ما تكون الأرض أكثر خضاراً عند الناحية الأخرى من الحاجز طالما أن الخراف تكون قد التهمت العشب الأخضر في كل المساحة من هذه الناحية من الحاجز. بالنسبة إلى ضامني الأراضي والمزارعين قد نجد أنفسنا عرضة لإغراء الغش والسرقة والتلاعب بالمحصول، وقد نحوز على قدرة ثقافية على التعامل مع غضب وحس ثأر جماعي. كما أن رغبة الإنسان المجردة في خرق المحظور، وفي ممارسة ما هو ممنوع لمجرد أنه ممنوع، قد تكون حاسمة. المسألة، في كافة الأحوال، هي وبكل بساطة أن رموز السلطة، إذا سبق للمرء أن اختبر قدرتها، قد تستمر في ممارسة تأثيرها عليه حتى من بعدما تفقد كل، أو جزءاً كبيراً من قوتها الفعلية.

(٧) مذكور لدى جين شارب The Politics of Nonviolent Action الجزء الأول من كتاب Power And Struggle، ص ٤٣.

(٨) Inside The Whale، ص ٩٦ ـ ٩٧.

(٩) مالن Flight And Rebelion، ص ٦٣.

(١٠) ن. آدرياني وألبرت سي. كرويت De Barré Spekende Tarajas Van Miden-Celebes الجزء الثاني ص ٩٦، مذكور لدى باترسون Slavery And Social Death، ص ٨٥.

(١١) آبنر كوهين Tow-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power an Symbolism In Complex Society، الفصل السابع، راجع كذلك لوك دي هويش Mythe et Société Feodale: Le Culte de Kubandea dans le Rwanda Traditionel ص ١٣٣ ـ ١٤٦.

(١٢) جيمس م. فريمان Untouchable: An Indian Life History ص ٥٢ ـ ٥٣.

(١٣) راجع، في هذا الصدد، التحليلات الدالة حول علاقات القوى في جاوا، كما وضعتها اينا اي. سلامت التي تكتب قائلة: وإن نمط الحياة الجاري الذي يكاد يشبه الحياة على المسرح، هو في الواقع بعيد عن أن يقتصر على الشريحة الدنيا في المجتمع، إنه غالباً ما يعبر عنه من لدن أفراد النخبة، الذين يتوجب عليهم أن يتمسكوا بدورهم المثالي في مواجهة تابعيهم أو من هم أدنى منهم (وغالباً أمام ضميرهم أيضاً) مخبئين الحقائق المثالية عن حياتهم الحقيقية، وعن أهدافهم، في خلفية مظاهر وأداءات طقوسية أو شبه طقوسية، في Cultural Strategies For Survival: The Plight Of The Jajanese ص ٣٤.

(١٤) Femal Forms Of Power And The Myth Of Male Dominance: A Model Of Female/Male Interaction in Peasant Society ص ٧٢٧ ـ ٧٥٦، للحصول على نظرة نظرية

أكثر تطوراً حول هذا الوضع راجع كتاب Perceiving Women من تحرير شيرلي آردنر ص ١ ـ ٢٧.

(١٥) في هذه الآونة لا يتعين على هذا أن يتناقض مع واقع أن رموز السيطرة الذكورية الرسمية، قد يمكن أن تستخدم من قبل النساء بوصفها مصدراً استراتيجياً للحصول على سيطرة فعلية على الأمور. إن واقع أن «الأسطورة» تظل سلاحاً فعالاً، حتى ولو على شكل حجاب، يُخبرنا بالكثير عن الفعالية المتواصلة لهذه الأسطورة.

(١٦) إن كافة أشكال السيطرة والحكم لديها ما تخفيه بعيداً عن عيون المحكومين المتفرسة. ولكن بعض الأشكال يكون لديها المزيد الذي يتعين عليها إخفاؤه. وفرضياً، يمكننا أن نتخيل بأنه بمقدار ما تكون أكثر مثالية الصورة التي يحملها الشعب عن الجماعات الحاكمة، يكون من الأكثر أهمية لتلك الجماعات أن تصادر، وتحافظ على، حيز خارج المسرح، ترخي فيه ما تريد إخفاءه. والحكام الذين يرثون حق الحكم وراثة (الشرائح، أصحاب العقارات، الأعراق، الأنسباء) أو الذين يقوم زعمهم بالحق في الحكم على أسس روحية، يبدون شديدي التلاؤم مع هذه الصورة النمطية التي نوردها. أما الذين يقوم زعمهم بالحق في السلطة على أسس التفوق في الأداء من ناحية المهارة العقلية ـ الإدارة المنتجة، الجنرال المقاتل، أو المناضل الرياضي ـ فإنهم يكونون أقل اضطراراً لصياغة تمثيلات مسرحية بسلطتهم أو لحصولهم على احترام مرؤوسيهم. وفي هذه الحالة الأخيرة تكون الهوة بين الخطاب المستتر والخطاب العلني للنخبة الحاكمة، غير ذات بال. ولهذا السبب لا يكون تعرض الخطاب المستتر لأنظار الجمهور شديد الخطورة. راجع على سبيل المثال كتاب راندال كولنز Conflict Sociology: Toward An Explanatory Science ص ١١٨ ـ ١١٩ و ١٥٧.

(١٧) Outline Of Theory Of Practice ص ١٩١. من أجل الإطلاع على تحليل بارع للوظيفة الاجتماعية التي تسندها الجماعات المتسلطة لضروب التورية راجع دراسة موراي ادلمان The Political Language of The «Helping Professions» ص ٢٩٥ ـ ٣١٠.

(١٨) استفدت هنا من سجال روبن لاكوف في Language And Women's Place ص ٢٠.

(١٩) بيار هـ. بول في دراسته «In Defense of Slavery: 18ᵉᵐ Century to Abolition and The Origins of a Racist Ideology in France في كتاب History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology in Honour of George Rudé تحرير فردريك كرانتز ص ٢٣٠.

(٢٠) يمكن كذلك للأفراد، بالطبع، أن يُدعوا بهذا المعنى للسكوت أو للإنصاح عن ذواتهم. ويركز غراهام غرين في روايته «الممثلون» تحديداً على هذه المسألة. فهنا لسنا أمام مجرد مهرج وبطل مضاد يجبر على الاختيار بين التصرف بشجاعة تبعاً لرغباته، وبين الاعتراف في نهاية الأمر، أمام المرأة التي يحب، بأنه مزيف.

(٢١) إن البراهين التجريبية الأكثر إقناعاً على هذه المسألة، والتي عثرت عليها، يمكن ايجادها في دراسة ماكيم ماريوت Little Communities in an Indigenoos Civilization في Village India: Studies in the Little Community (تحرير ماكيم ماريوت) وفي ج. ويليام سكينر Marketing and Social Structur in Rural China.

(٢٢) إن الاستثناءات المدهشة في وجه الجهود ـ التي لا تنجح دائماً ـ المبذولة من أجل تقديم صورة عن جبهة موحدة، هي تلك الأشكال الديموقراطية التي يتخذها الصراع. هنا، أيضاً ومهما يكن، فقط يحدث لبعض أشكال الخلاف أن تظهر بشكل عام أمام جمهرة الناخبين، أو الغرف المظلمة تستخدم لتبادل الخدمات والأعمال التي قد يكون من شأنها أن تتناقض مع الفصاحة العلنية.

(٢٣) بيتر كولشن Unfree Labor: American Slavery and Russian Serfdom ص ١٤٣. كانت

مشكلة القيصر مشكلة مشتركة بين الحكام: كيف يمكننا أن نحد من عدد أفراد النخبة الحاكمة الذين قد يهدد تصرفهم بإشعال الثورة من تحت، من دون أن نشجع، في الوقت نفسه، على قيام العصيان عن طريق الكشف عن الافتقار إلى التضامن والهدف المشترك في صفوفنا.

(٢٤) يحدث الاستثناء لهذا التعميم، حين ترغب النخب في إحداث مجابهة مع المحكومين لأنها تشعر أن لديها من الوسائل ما يمكنها من الفوز في المجابهة مما يجعلها قادرة من جديد على استخدام مفاتيح الخضوع لما فيه مصلحتها.

(٢٥) Relations in Public، ص ١١٣.

(٢٦) راجع، على سبيل المثال ويس ايزاك: Communication and Control Authority Metaphores and Power contests on Colonel Landon Carter's Virginia Platation 1752 - 1778 في كتاب Rites of Power من تحرير شين ويلنتز ص ٢٧٥ ـ ٣٠٢. في رواية هرمان ملفيل الرائعة Benito cerano يجعل القبطان الأسباني، الذي يزعم لنفسه أنه سيد جماعة الرقيق، يجعل من مطلب الاعتذار الشرط الأساسي مقابل إزالته لقيود العبيد: «قولوا كلمة واحدة «سامحنا» وسوف أزيل كل قيودكم» ـ هرمان ملفيل في قصة «بنيتو تشيرانو» في مجموعة Billy Bud and Other Stories ص ١٨٣.

(٢٧) يكتب ميلان كونديرا في «المزحة» متحدثاً عن إلحاح مماثل على مسألة إدانة الذات في تشيكوسلوفاكيا أواسط الخمسينات: «لقد رفضت أن ألعب الدور الذي يتم لعبه في مئات الاجتماعات، وخلال لقاءات فرض الامتثال التي تعد بالمئات بدورها، وبعد ذلك خلال مئات المحاكمات؛ أعني بذلك دور المتهم الذي يتهم نفسه، ثم يفضل اتهامه هذا لنفسه (وبالتالي عبر تماهيه التام مع متهميه) بقوم طالباً الرأفة»، ص ١٦٨.

(٢٨) أدين هنا بالكثير إلى غرانت ايفانز، من جامعة هونغ كونغ، بصدد ما رواه عن هذا الحدث الذي شاهده بأم عينيه، وبصدد رصده البارع للأوضاع في التعاونيات الزراعية اللاوسية التي تابعها عن كثب.

(٢٩) ليس كل العروض طقوساً تنظمها الدولة من أعلى، على الرغم من أن كافة العروض تفترض وجود نظام تراتبي. قابل المثال اللاوسي مع العرض الكرنافالي الذي كان يقام في مدينة رومان الفرنسية أواخر القرن السابع عشر والذي كتب عنه لي روا لادوري. كان العرض عبارة عن تنظيم متدرج لمكانات الناس، حيث يبدأ التدرج من ممثل الملك في قمة الحضور وينتهي بالناس العاديين في المؤخرة. في هذه الحالة كان الصناع والتجار يرفضون المشاركة انطلاقاً من هذه الصيغ التقليدية. وإمكانية حدوث صراع في الاحتفالات البلدية من هذا النوع، لاحظها جان بردان الذي قال «كان كل عرض يضم كافة الصفوف وكافة المهن يحمل في داخله مخاطر قيام صراعات على سلم الأولية وإمكانية قيام تمردات شعبية، «إذن دعونا لا نقيم احتفالات من هذا النوع» مذكور لدى ايمانويل ليروا لادوري في Carnival in Romans ترجمة ماري فيني، ص ٢٠١.

(٣٠) كريستوفر هيل The Poor and the People in 17th Century England في كتاب History from Below تحرير فردريك كرانتز، ص ٨٤.

(٣١) القراء العارفون بمتن كتاب فوكو Discipline and Punish سيلاحظون تشابهات بين تحليلاته للعروض العسكرية وللسجن وبين تحليلاتي للعرض اللاوسي. والحقيقة أنني من دون الاستعانة بنظرة فوكو الفريدة من نوعها، ما كان في إمكاني أن أضع التحليل انطلاقاً من المنظور الذي لجأت إليه. وكما يلاحظ فوكو فإن «الامتثال، مع هذا، يكون له نمطه الخاص به من الاحتفال. لم يكن المهم الانتصار بل العرض نفسه. العرض كنوع أساسي من الامتحان، حيث يقدم التابعون كـ«مواضيع» أمام أنظار صاحب السلطة التي تتمثل فقط عن طريق نظرته المحدقة» ـ ص ١٨٨. إن مفهوم التابع المشتت

الخاضع الذي تحدد مكانته فقط من قبل السلطة المركزية هو من عمل فوكو. أما تحليلي فإنه ينطلق من فوكو بالنسبة لما يعنيني في شأن بنية السيطرة الشخصية كالعبودية والرق، أكثر مما ينطلق بالنسبة لما يتعلق بأشكال الامتثال «العلمية» غير الشخصية التي تتخذها الدولة الحديثة التي يعنى فوكو بدراستها. والأهم من هذا أنني شخصياً مهتم بالكيفية التي يتم بها مجابهة إضفاء الطابع المثالي على السلطة، بفضل أشكال المقاومة العملية. من أجل هذا الموضوع، راجع الفصول ٤ ـ ٨.

(٣٢) كولشن Unfree Labor، ص ٢٩٩.

(٣٣) رابوتو Slave Religion، ص ٥٣.

(٣٤) المرجع نفسه، ص ٦٦. راجع صفحات ١٣٩ ـ ١٤٤ من أجل تنظيم القداسات المسيحية.

(٣٥) مايكل كراتون Testing the Chains المرجع نفسه، ص ٢٥٨.

(٣٦) ريتشار سينيث وجوناثان كوب The Fall of Public Man، ص ٢١٤.

(٣٧) إن مثالاً صغيراً ولكن ذا دلالة على الاستفزاز الذي يمثله المحكومون حين يقررون أن يتناقشوا جماعياً بشأن خضوعهم، تقدمه لنا سارا ايفانز في دراستها لنمو السياسات النسوية في أعداد مجلة New Left خلال سنوات الستين. فحين تركت نساء عديدات جماعة الطلاب من أجل مجتمع ديموقراطي (SDS)، خلال مؤتمر، ليناقش التمييز الجنسي داخل الجماعة، موضحات أن الرجال ليسوا على الرحب والسعة بينهن، كان أثر كل ذلك تفجيرياً. يومها أدرك الرجال والنساء داخل SDS أنهم جميعاً وصلوا إلى مسقط ماء خطير. راجع: Personal Politics The Roots Of Women's Liberation In The Civil Rights Movement And The New Left ص ١٥٦ ـ ١٦٢.

(٣٨) يورغنسماير Religion As Social Vision الفصل العاشر.

(٣٩) جان كامورروف Body of Power, Spirit Of Resistance: The Culture And History Of South African People ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩. مثال آخر على الأثر السياسي الذي تتركه الاجتماعات الجماهيرية غير المصرح بها، نجده في الحج السنوي الذي يقوم إلى مقام العذراء في تشيكوسلوفاكيا وبولندا وأهميته الخاصة بعد حظر نقابات التضامن.

(٤٠) ليس هذا مماثلاً على الاطلاق للتأكيد بأن الفرد وسط الجمهور يترك الرشد الأخلاقي وراءه لأنه لم يعد مضطراً على الإطلاق لتحمل المسؤولية الفردية الأخلاقية عن تصرفاته.

(٤١) غوستاف لوبون La Psychologie des Foules. المدرسة التحريفية يقودها جورج رودي. راجع كتابيه: The Crowd In History: Asurvey Of Popular Disturbances In France And England, 1730 - 1848 و The Crowd in the French Revolution. للاطلاع على نقد يزعم أن رودي قد «برجز» الجمهور كثيراً عبر تعتيمه على الدور الهام الذي يلعبه الغضب والغليان. راجع كتاب: ر.سي. كوب The Police And The People: French Popular Protest 1789 - 1820.

(٤٢) لهذا نجد أن الانشقاق داخل صفوف النخب يكون أكبر أثراً على علاقات القوى من الظاهرة نفسها، إذ تحدث في صفوف المحكومين (مثلاً العمال الصفر، كاسرو المظاهرات، المخبرون في السجن). عملياً، لا يمكن لانشقاقات النخبة أن تفسر انطلاقاً من الصيغ نفسها التي تفسر انشقاقات صفوف المحكومين. إنه لمن الأسهل تفسير السبب الذي يجعل العبد راغباً في الاستفادة من الامتيازات التي يلوح بها له، أكثر مما يمكن تفسير السبب الذي يجعل سيداً يرغب في تحرير العبيد أو إزالة العبودية.

(٤٣) نيكولاس آبروكروجي، وستيفن هيل وبرايان س. تورنر The Dominant Ideology Thesis الفصل الثالث.

(٤٤) The Sociology of Religions ص ١٠٧.

(٤٥) يود آبركروجي أن يوسع مدى نظريته هذه بحيث يتمكن من جعلها تنطبق على الرأسمالية الأولية والحديثة معاً. وهو يرى أن ثمة دلائل صغيرة تشير إلى تجسد الطبقة العاملة ايديولوجياً، ودلائل أكثر عدداً تشير إلى أن الايديولوجية البورجوازية تعتبر، بعد كل شيء، قوة تمكن من تحسين شروط التلاحم والثقة بالذات لدى الطبقة صاحبة المصلحة المباشرة في اعتناق تلك الايديولوجية أي البورجوازية. The Dominant Ideology Thesis ص ٤ و ٥.

(٤٦) بالنسبة إلى حالة فرنسا، راجع رالف أي. جيسي Models Of Rulershid In French Royal Ceremonial في Rites Of Power تحرير ويلانتز ص ٤١ - ٦١؛ بالنسبة إلى أسبانيا راجع إليوت Power And Propaganda، المرجع نفسه ص ١٤٥ - ١٧٣، بالنسبة إلى روسيا، راجع ريتشارد وورتمان Moscow And Petersburg: The Problem Of The Politic Center In Isarist Russia 1881 - 1914، المرجع نفسه ص ٢٤٤ - ٢٧١.

هوامش الفصل الرابع

(١) إن بعض الأصوات الأكثر تمثيلاً في هذا السجال يمكن العثور عليها لدى روبرت آ. داهل في Who Governs? Democracy And Power In An American City؛ ونلسون و. بولسباي Community Power And Political Theory؛ وجاك إي. والكر A Gritique Of The Elitist Theory of Democracy؛ وبيتر باكراش وموروتون س. باراتز: Power And Poverty: Theory And Practice؛ وستيفن لوكس Power: A Radical View؛ وجون غافنتا - Power And Powerlessness: Quiescence And Rebelion In An Appalachian Valley.

(٢) بعض الأصوات الأكثر تمثيلاً في هذا السجال هي أصوات انطونيو غرامشي في Selection From The Prison Notebooks، تحرير وترجمة كوينتن هوار وجيوفري نويل سميث؛ فرانك باركن Class, Inequality And The Political Order؛ ورالف ميليباند The State In Capitalist Society؛ ونيكوس بولانتزاس State, Power, Socialism؛ وأنطوني غيدنز The Class Structure Of Advanced Societies؛ ويورغن هابرماز Legitimation Crisis؛ ولوي آلتوسير Reading Capital. للحصول على نقد دقيق وثاقب لهذه المقتربات راجع خاصة كتاب آبركروجي وآخرين The Dominant Ideology Thesis، وبول ويليس Learning To Labour.

(٣) إن نوع سوء التفسير المشار إليه هنا يمكنه، في ديموقراطية ليبرالية، أن يتضمن آثار المعتقدات الرسمية في فرص التكافؤ الاقتصادي، والنظام السياسي المفتوح والذي يمكن الوصول إليه، وما كان ماركس يطلق عليه اسم «صنمية السلطة». إن أثر كل معتقد، في المقابل، يمكنه أن يكون نظرة إلى الفقير تعتبره مسؤولاً كلياً عن فقره، وذلك في سبيل حجب ضروب اللامساواة في النفوذ السياسي المفروض من قبل السلطة الاقتصادية، وفي سبيل إساءة تفسير واقع انخفاض الأجور والبطالة والإيحاء للعمال بأنهما أمور غير شخصية وطبيعية (أي أنها ليست ذات بعد اجتماعي).

(٤) راجع آبركروجي وآخرين The Dominant Ideology Thesis وبول ويليس Learning To Labour.

(٥) Power And Powerlessness الفصل الأول.

(٦) تلكم هي أساساً، النقطة المبحوثة في الفصل الثالث، بصدد قضية الحاجز الكهربائي.

(٧) Power And Powerlessness ص ٢٢. للحصول على صيغة أكثر «سماكة» لهذه النظرية راجع فرانك باركن Class, Inequality And The Political Order ص ٧٩ - ٩١.

(٨) ليس، على أي حال، من دون تقديم تناول حقيقي كثمن للهيمنة بحسب رأي غرامشي.

(٩) هذا النقد مكثف بشكل أفضل لدى ابركروجي وآخرين The Dominant Ideology Thesis.

(١٠) بعض هذا التأكيد مكثف في كتابي Weapons Of The Week، الفصل الثامن. حيث استند كثيراً إلى كتاب بارنغتون مور الصغير Injustice: The Social Bases Of Obedience And Revolt، ويليس Learning to Labour.

(١١) The use Literacy ص ٧٧ - ٧٨.

(١٢) يطالعنا هوغارث، ضمنياً كذلك، بأن نوافق بأن الناس لا يحلمون كثيراً بأشياء هم ليسوا على قناعة بأنهم يمتلكونها، كما أنهم لا يضيعون أوقاتهم بالاهتمام بما يؤمنون بأنهم غير قادرين على تغييره. ولسوف نرى لاحقاً أن هذه المزاعم يمكن معارضتها معارضة كبيرة.

(١٣) إن نظرية الكارما والتقمص، وفي مجال ايديولوجيات الهيمنة، تعد بأن المنبوذ الممثل والوضيع سوف يكافأ عبر التقمص بشكل يفوق وضعيته الراهنة. إذن هناك وعد بالعدل، وبشكل ميكانيكي كلياً، نلاحظ أن هذه العدالة تشتغل في الحقبة الفاصلة بين حياتين، لا في داخل الحياة نفسها.

(١٤) Outline Of A theory Of Practice، ص ١٦٤.

(١٥) Central Problems In Social Theory: Action, Structure And Contradiction In Social Analysis ص ١٩٥.

(١٦) Learning to Labour، ص ١٦٢. إن زيغمونت بومان ينظر إلى الهيمنة باعتبارها وسيلة يتم عبرها استبعاد كافة البدائل لبنية السلطة ووضعيتها الراهنة «إن الثقافة المسيطرة تقوم على تحويل كل ما هو غير حتمي إلى شيء غير محتمل الحدوث... والمجتمع شديد القمع هو المجتمع الذي يلغي، بالفعل، كل بدائله الممكنة، وبالتالي يطلق العنان لاستخدام مربع ودرامي لقوته» في Socialism, The Active Utopia ص ١٢٣.

(١٧) Outline of a Theory Of Practice ص ٧٧. في كتاب لاحق نلاحظ أن هذه النقطة نفسها قد بحثت بشكل أكثر غموضاً، بشكل ما، بحيث بات من الصعب معرفة ما إذا كانت عبارة «خضوع» تعني الإذعان أمام ما هو حتمي، أو اعتناق هذا الحتمي. ويكتب: «إن العناصر الخاضعة للسيطرة... تنحو لأن تعزو إلى نفسها ما يتم عزوه إليها، فترفض ما يُرفض لها («ليس هذا لأمثالنا...»)، وتضبط توقعاتها تبعاً لإيقاع الفرص المتاحة لها، وتحدد نفسها بالطريقة التي يحددها به النظام القائم، وتعيد في حكمها على ذاتها إنتاج الحكم الذي يطلق عليها من قبل اقتصاد السوق وتندد بأنفسها بسبب ما كان من نصيبها.. قابلة بأن تكون ما يتعين عليها أن تكونه «متواضعة»، «وضعية» و «معتمة»...» Distinction: A Social Critique of The Judgement of Taste، ترجمة ريتشارد ناس، ص ٤٧١.

(١٨) Injustice، ص ٦٤.

(١٩) للاطلاع على سجال حول هذه النظريات راجع جون د. ماكارتي ووليام ل. يانسي Uncle Tom An M[r]. Charlie: Mytaphysical Pathos In The Study Of Racism And Personality Desorganisation.

(٢٠) إذا استبدلنا كلمة «عبودية» بكلمة «صداقة» في المقتطف التالي من نيتشه، ستتضح لنا العملية المتخيلة «إن ذاك الذي يضع على وجهه دائماً قناع الرجل الصديق (الاستعباد) يتوجب عليه، على الأقل، أن يحصل على سلطة على صداقة (عبودية) الاستعداد، التي من دونها لا يمكن لتعبير الصداقة (الاستعباد) نفسه أن يكتسب - وفي النهاية من المؤكد أن صداقة (عبودية) الاستعداد ستكون ذات أرجحية عليه - أنه في نهاية الأمر خيّر (استعبادي)». ولاحقاً سوف يكون لدينا من الأسباب ما يدفعنا إلى رفض هذا المنطق، ولكن من المهم هنا أن نقر بطبيعة المحاججة المطروحة. إن نيتشه يفترض هنا ضمنياً أن

القناع ينبغي ألا يزاح أبداً، وأن عملية التبديل إنما تحدث بعد فترة طويلة إنما غير محددة. لاحظ هنا أيضاً أن استبدال كلمة «استعباد» بكلمة «صداقة» يمكنه أن يبدل المنطق تبديلاً كلياً. ونفترض هنا أن الرجل الذي «يرتدي قناع الرجل الصديق» يتمنى في حقيقة أمره أن يصبح صديقاً حقيقياً؛ فيما نعلم أن ثمة أسباباً كثيرة تدفعنا إلى الافتراض بأن الرجل الذي «يرتدي قناع الاستعباد» يرتديه لأنه ليس أمامه أي خيار آخر وهو يتمنى لو تخلى عنه. في حالة العبودية، من المؤكد أن الدافع الرئيسي الذي من شأنه أن يجعل الوجه يلائم القناع، قد لا يكون موجوداً. مذكور لدى هوشتشايلد في The Managed Heart ص ٣٥. التشديدات مضافة.

(٢١) راجع على سبيل المثال: سكوت Weapons Of The Weak، الفصل الثامن. وآبركروجي وآخرين The Dominant Ideology Thesis.

(٢٢) سوف يكون من حقنا لاحقاً أن نتساءل عما إذا لم تكن هذه الأهداف، في ذاتها، لعبة من ألاعيب علاقات القوى غايتها أن تخفي أهدافاً أكثر طموحاً.

(٢٣) مور Injustice، ص ٣٦٩ - ٣٧٠.

(٢٤) بعض ما يرد في الذهن هنا هو تلك المتعلقة بالطبقة العاملة الألمانية خلال حقبة «الثورة القريبة» التي تلت الحرب العالمية الأولى، وبفلاحي منطقة موريلوس أيام ثورة زاباتا خلال الثورة المكسيكية. أي بكلمات أخرى نقول إن ما كان يرى فيه لينين «تنازلات نقابية» - أهدافاً متواضعة يتم اتباعها في هذه الحالة بكثافة ضاربة - يعتبر قاسماً مشتركاً بين العديد من الأوضاع الثورية.

(٢٥) Learning To Labour، ص ١٧٥.

(٢٦) French Cural History: An Essay On Its Basic Character ترجمة جانت سوندهايمر، ص ١٦٩.

(٢٧) في الهند الغربية، حيث كانت الوحدات الزراعية أكثر اتساعاً كمعدل عام، وحيث كان الأرقاء يشكلون الغالبية العظمى من السكان، وحيث كانت شروط العيش أكثر سوءاً، ويتبين هذا من خلال معدل الوفيات، كانت ضروب التمرد أكثر تواتراً.

(٢٨) إن الفلاحين التقليديين لا يكتفون بإلغاء الطابع الطبيعي للطقس. ففي حقبات التمرد، كان من الطبيعي أن نرى أشخاصاً تقليديين يصنعون زيناً سحرية وتمائم ويتلون صيغاً يعتقدون أنها ستجعلهم أقوياء لا يقهرون في مواجهة أسلحة الخصوم. من أجل الاطلاع على العديد من أمثلة العصيان الكولونيالي التي كان يحدث خلالها مثل هذا النزع للطابع الطبيعي، راجع ميكائيل آداس: Prophets of Rebellion Millenarian Protest Against European Colonial Order.

(٢٩) للاطلاع على محاججة أفضل صياغة حول هذا الموضوع راجع دراستي «Protest And Profanation: Aurarian And The Little Tradition» في Theory And Society القسم الأول، المجلد الرابع (١٩٧٧)؛ ١ - ٣٨؛ القسم الثاني المجلد الرابع (١٩٧٧: ٢١١ - ٢٤٦). إن موضوع التقلبات والانعكاسات في الفن والفكر الاجتماعي مدروس في الكتاب الذي حررته باربارا أ. بابكوك بعنوان The Rever Sible World: Sybolic In Version, In Art And Society في هذه المجموعة راجع خاصة دراسة دايفيد كونزل: World Upside Down: The Iconograpby of a European Broadsheet Type ص ٣٩ - ٩٤.

(٣٠) نفويان هونغ جياب La Condition Des Paysants au Viet-Nam À Travers les Chansons Populaires ص ١٨٣.

(٣١) نورمان كوهن The Pursuit Of The Millennium ص ٢٤٥.

(٣٢) كونزل World Upside Down، ص ٨٠ - ٨٢.

(٣٣) يتعين علينا، بالطبع، أن نستبعد من هذا المجال نوعين من الخضوع. فأولاً نستبعد الخضوع الطوعي والقابل للرجوع عنه الذي يمثله دخول شخص ما إلى سلك ديني. إن واقع أن يكون الشخص الذي دخل مثل هذه الحياة قد تعهد طواعية بالسير على خطى المبادىء التي تتضمن الخضوع، وهي مبادىء يطبعها عادة أداء قسم علني، ولكن بإمكانه أن يتخلى عن الأمر في أية لحظة، واقعاً يبدل جذرياً من طبيعة السيطرة. إن الهيمنة هنا، إذا جاز للمرء أن يسميها هيمنة، تقوم تعريفاً حين يدخل السلك مؤمنون حقيقيون، وهي تتوقف منذ اللحظة التي يمكن فيها للمؤمنين أن يبارحوا السلك. بيد أن الخدمة الطوعية لفترة محددة من الزمن، أو التجند الطوعي في الجيش أو البحرية، وهي مشابهة لتلك، يبدوان هنا أقل حسماً ووضوحاً. إن الدخول هنا لا يمكن اعتباره طوعياً، إن لم تكن ثمة سوى اختيارات اقتصادية قليلة أخرى. وقد لا يمكن للمرء أن يفلت من الخضوع حتى تنتهي فترة التجند أو الخدمة. ومع هذا، نجد أنه من الناحية المبدئية كلما كانت حرية الدخول أكبر، وكلما كانت إمكانية الانسحاب أسهل، كان الخضوع أكثر مشروعية. أما النوع الثاني من الخضوع الذي نستبعده هنا فهو خضوع الأطفال أو الأبناء لأهلهم. صحيح أن التماثل في حجم السلطة في هذه الوضعية يصل إلى حدود قصوى ـ ومن هنا إمكانية سوء الاستخدام ـ غير أن السلطة هنا غير مضرة، وتكون ذات سمة يتمخض عنها تغذية الخاضع لا استغلاله، وتعتبر في نهاية الأمر معطى بيولوجياً.

(٣٤) إن الوعد بالتحرير مقابل خدمات تقدم أو إذعان معين، يمكنه أن ينتج بدوره نمطاً من الامتثال الذي سيبدو في نهاية الأمر أقرب إلى الخضوع التام للهيمنة. ولدينا ها هنا مثال متميز حول الكيفية التي بها تأتي آفاق المستقبل لتمارس تأثيراً كبيراً على تقييم المرء لأوضاعه الراهنة. وهذا التأثير يتعاظم شأنه إذا كانت إمكانية التحرير والانعتاق خاضعة لإرادة المسيطر. وكما لاحظ أورلاندو باترسون (في كتابه Slavery And Social Death ص ١٠١) بالنسبة إلى حالة الرقيق، فإن وعد النفس بإمكانية الانعتاق في حال موت السيد كان أكثر أثراً في أي سوط في عملية الحصول على إذعان العبد كلياً. والمنطق هو، بالتحديد، المنطق نفسه بالنسبة إلى حالة أنظمة السجون التي تعد المساجين بفترة من الوقت يقضونها خارج السجن في حال سلوكهم حسناً. وكما هو حال حافز «الوقت الجميل» من الواضح أن إمكانية الإعتاق لا تنتج هيمنة لأن الأمر يتعلق، في نهاية المطاف، برغبة العبد في الانعتاق والسجين في الحرية، وهي هي الرغبة التي يتم التلاعب بها بالطبع. والإرهاص الحقيقي بالتلاعب يكمن في الانطلاق من رغبة المحكوم في عمل أي شيء تقريباً ربما في ذلك الإذعان بكل إخلاص طوال فترة مديدة من الوقت ـ إذا كان هذا هو ثمن حريته. والحال أن مثل هذا الميثاق أو العقد يكون ممكناً فقط انطلاقاً من الافتراض بأن ايديولوجية السيطرة ليست ذات طابع مهيمن.

(٣٥) Discipline And Punish ص ٢٣٧. إن الوحدة، والتشتت والسيطرة تعتبر كذلك الموضوعات الأساسية لبعض التفسيرات المؤثرة لمسألة انفصام الشخصية. وبما أن تجربة الرقابة على المرء وتحويله إلى ضحية، تعتبر تجربة فردية (لا تجربة اجتماعية يتشارك فيها آخرون لهم الوضعية نفسها) بالنسبة إلى المصاب بالانفصام، فإن الحاجز بين الاستيهام والفعل يختفي. راجع، على سبيل المثال: جيمس م. غلاس Delusion: Internal Dimensions of Political Life Collected Papers On Schizophrenia And Relatted Subjects الفصل ١٩.

(٣٦) دنيس وين The Manipulated Mind: Brainwashing, Conditioning And Indoctrination.

(٣٧) ستانلي ميلغرام Obedience To Authority: An Experimental View ص ١١٦ ـ ١٢١. إن اختبار ميلغرام يرينا كم أنه من السهل جعل الأفراد يقومون بفعل مضاد لحكمهم السليم، ويمكنه أن يرى، انطلاقاً من وجهة نظر محددة، وكأنه يبرهن على سهولة التجنيد الايديولوجي (التأطير). ومع هذا

فإن الواقع الأساسي يكمن في أن أفراد ميلغرام كانوا جميعاً متطوعين أكثر منهم مجندين دون إرادتهم. وكما رأينا في الفصل الثاني فإن هذا ما يوجد الفارق الأساسي في الاستعداد للاقتناع.

(٣٨) يقيناً أن المحكومين ليسوا جميعاً في المركب نفسه. وهذا الأمر يطرح علينا سؤالاً آخر: سؤال فرق تسد. ولنقل إننا إذا ما تخيلنا أن كل عبد يمتلكه سيد قد عومل بشكل مختلف فإنه سينتج عن ذلك أن نصف العبيد سوف يعاملون بشكل يفضل المعدل الوسط المعتاد. ولما كان الأمر على هذا النحو، هل بوسع هؤلاء ألا يشعروا بالامتنان بسبب الامتيازات التي حصلوا عليها، وهل يمكن ألا تتأبد انطلاقاً من هذا ايديولوجية الاستعباد؟ فبينما يكون من الصحيح بكل تأكيد، أن العبيد وغيرهم من المحكومين يجهدون ويشقون من أجل إرضاء سادتهم، ومن أجل الحصول على مثل تلك الامتيازات، لا يترتب على هذا بالضرورة أن تتأبد معايير الهيمنة. أما الافتراض بأنها ستتأبد فمعناه الافتراض بأن الأرقاء وغيرهم عاجزون عن إدراك أن شكلاً من أشكال السيطرة ظالم، وأنهم يعاملون، نسبياً، بأفضل مما يعامل الأرقاء الآخرون. ولنتأمل في هذا المجال القول التالي الذي عبرت عنه عبدة عتقت حديثاً، في مجال كلامها على سيدتها السابقة: «حسناً.. لقد كانت طيبة طيبة العديد من النساء البيض. لقد كانت أفضل من قطع الخبز من بين النساء البيض، ولكنك تعلمين يا عزيزتي أنها لم تكن أكثر من هذا، لأنهم جميعاً يكرهوننا نحن الزنوج» مذكور في كتاب يوجين. ج. جينوفيزي Roll, Jordan, Roll: The World The Slaves Made ص ١٢٥.

(٣٩) هناك أيضاً مصالح معينة ها هنا. فبالنسبة إلى منظري المجتمع المحافظ، من الواضح أن مفهوم الخضوع الايديولوجي من أسفل يتبدى مريحاً وملائماً. أما بالنسبة إلى اليسار اللينيني، فإن هذا اليسار يسبغ دوراً هاماً على الحزب الطليعي ومثقفيه، بحيث يتوجب إبقاء أمور كثيرة بعيدة عن أعين المضطهدين. فإذا كانت الطبقة العاملة قادرة ليس فقط على توليد قوة العدد والخبرة الاقتصادية، بل أيضاً أفكار تحررها الخاص، فإن دور الحزب اللينيني سيصبح دوراً إشكالياً.

(٤٠) From Lollardy To Levellers ص ٨٦ - ١٠٣. في الكتاب الذي حرره جانوس م. باك وجيرهارد بنيك تحت عنوان Religion And Rural Revolt: Papers Presented To The Fourth Inter Desciplinary WorkShop on Peasant Studies.

(٤١) المرجع نفسه، ص ٨٧.

(٤٢) المرجع نفسه، ص ٩٣.

(٤٣) للحصول على تحليل مطول يقارن بين هذه المقاومة ومقاومة الفلاحين الفرنسيين للضرائب الكاثوليكية (الأعشار التي تدفع للكنيسة)، خلال القرنين ١٧ و ١٨، راجع دراستي Resistance Without Protest And Without Organizatiou: Peasant Opposition To The Islamic Zakat And The Christian Tithe.

(٤٤) إن هذا الأمر يطرح تنويعة سياسية على السؤال الفلسفي: إذا كانت شجرة وقعت داخل غابة ودون أن يسمع صوت وقوعها أحد، هل تراها تحدث صوتاً؟ هل يمكن لـ «مقاومة» يبديها المحكومون، ولا يلتفت إليها الحاكمون قصداً، أو يطلقون عليها اسماً آخر، هل يمكن وصفها بأنها مقاومة؟ إن هذه المسألة تشير إلى أهمية أن تقوم السلطة أو أصحاب القوة بتحديد (وابداً من جانب واحد) ما يمكن اعتباره أو ما لا يمكن اعتباره خطاباً علنياً. إن القدرة على اختيار التقاضي عن، أو تجاهل فعل من أفعال التمرد كما لو أنه لم يحدث أبداً، يعتبر مفتاحاً من مفاتيح ممارسة السلطة.

(٤٥) يأتي هذا المصطلح من كتاب إدوارد أي. جونز Ingratiation: A Social Psychological Analysis ص ٤٧. نراه هنا يعرّف هذا المصطلح على النحو التالي: «بالنسبة إلى ممارسة العرفان الواقي، لا يكون الهدف تحسين مداخيل أو مكاسب المرء بشكل يتجاوز مستوى المتوقع، بل الاحتراز

دون هجوم محتمل.. أي صياغة مخطط دفاعي متبصر. بالنسبة إلى ممارس العرفان الوافي، يتبدى العالم مأهولاً بالصراعات والأعداء الممكنين، بالناس الذين يمكنهم أن يكونوا قساة، معادين، وصريحين في وحشيتهم. والعرفان يمكنه أن يخدم في تحويل هذا العالم إلى مكان آمن عبر حرمان العدو المحتمل من أية ذريعة تسهل له عدوانه».

(٤٦) Notebooks-Selections From The Prisons، ص ٣٢٣.

(٤٧) injustice، ص ٨٤.

(٤٨) ميشيل فوكو في Michel Foucault: Power, Truth, Strategy تحرير ميغهان موريس وبول باتون في سلسلة Working Papers - المجلد ٢، ص ٨٨.

(٤٩) The Defence of The Weak: A Sociological Study of a Norvegian Correctional Institution.

(٥٠) على مر الزمن من المؤكد أن استخدام، والتلاعب بالقواعد الايديولوجية لأهداف جديدة سوف يحدث فيها تحويلاً هاماً.

(٥١) ناجيتا وشاينر Japanese Thought In The Tokugawa Period، ص ٤١ - ٤٣.

(٥٢) لادوري Carnival in Romans، ص ٢٥٧. إن المؤرخ المنتمي إلى منطقة دوفيني والذي يشار إليه هنا هو ن. شوريه في كتابه Histoire Generale De Dauphiné، الجزء الثاني ص ٦٩٧ (١٧٧٢).

(٥٣) المرجع نفسه ص ١٥٢، التشديدات مضافة. في الوقت نفسه لم يركع بوميه أمام كاترين وهو يقول هذا، وهو إهمال وجد فيه أعداء الحركة الشعبية دليلاً على الوقاحة.

(٥٤) Rebels In The Name of The Star.

(٥٥) مذكور في المرجع السابق، ص ٢. التشديدات مضافة.

(٥٦) إن التوازيات مع حياة المسيح بالكاد يمكن عدم تلمسها ولكن، كما في العديد من الثقافات الأخرى، كانت هناك في روسيا تقاليد عريقة تتحدث عن عودة الملك العادل. وكما في أوروبا الغربية فإن عدو المسيح والطاغية كانا يماهيان واحدهما الآخر.

(٥٧) المرجع نفسه، ص ٢٠٩.

(٥٨) المرجع نفسه، ص ٧٩.

(٥٩) المرجع نفسه، ص ٢٠١.

(٦٠) المرجع نفسه، ص ١٩٨. بشكل افتراضي نقول إن شكل العريضة الكلاسيكية كان يتضمن تهديداً مدموجاً في فصاحة حافلة بآيات التبجيل. ويمكن للمرء أن يتخيل تلك العريضة وهي تُقرأ من قبل رسميين يتجاوزون، روتينياً، عبارات التبجيل للوصول إلى الجزء العملي من العريضة، الجزء الذي قد يكون نحواه (وإن بعبارات أكثر تنميقاً) «إن لم تعمدوا إلى تخفيض الضرائب، سوف يكون من شأننا أن نحدث قلاقل عظيمة»؛ بيد أن العريضة تقول، ضمن إطار الإخراج المسرحي المتعلق بالملكية الساذجة «حسناً، سوف نزعم أننا فلاحون موالون، طالما أنكم تزعمون أنكم قيصر خيّر، وهو أمر يعني، في هذه الحالة، تخفيض الضرائب».

(٦١) للاطلاع على سجال مختصر يتعلق بهذه التقاليد في أوروبا، راجع بيتر بوركي: Popular Culture In Early Modern Europe، الفصل السادس. وللاطلاع على تقاليد مشابهة في جنوب شرق آسيا راجع كتاب آداس Prophets of Rebellion.

(٦٢) راجع دراسة Mediterranean Europe 1500 - 1800 في كتاب Religion and Rural Revolt تحرير باك بنيكي، ص ٧٩.

(٦٣) هذه الصرخة الخاصة المتعلقة بمنطقة النورماندي في القرن السادس عشر مذكورة في دراسة دافيد نيكولز Religion and Peasant Movement During The Frensh Religious Wars في المرجع المذكور، ص ١٠٤ - ١٢٢.

(٦٤) للاطلاع على تحليل متقدم للحظات الطوباوية في التاريخ الفرنسي - وكلها تعتبر بشكلٍ من الأشكال إرهاصاً بقيام ثورة ١٧٨٩ - راجع كتاب اريستيد ر. زولبرغ Moments of Madness.

(٦٥) أصدر الثوري الفيليبيني أندرياس بونيفاسيو، على سبيل المثال، بياناً يفهم الإسبان بأنهم قد خانوا ميثاق إخوة كانوا قد وعدوا فيه إخوتهم الفيليبيين الشبان بالمعرفة والرفاه والعدالة «هل يمكننا أن نراهم وهم يفون بحصتهم من العقد الذي وفينا به، نحن أنفسنا، باذلين في سبيل ذلك التضحيات؟ إننا لا نرى سوى الغش نجابه به كمكافأة على خدماتنا وأفعالنا». مذكور في دراسة رينولدو كليمينايتو Payson And The Interpretation of Change In Tagalog Society ص ١٠٧. بما أن الأسبان قد غدروا بالصيغ التي كانوا هم الذين حددوها لمسيرة سيطرتهم على الفيليبين، فإن الشعب الفيليبيني وجد نفسه معفىً من أي واجب يتعين عليه اطاعته. ويقيناً أن بونيفاسيو كان - وبالضرورة - يفترض أنه إذا كان الإسبان قد غدروا بعهودهم المسيحية فإن التالاغو يتوجب عليهم أن يظلوا أمينين لها. هل كان بونيفاسيو يؤمن بهذا حقاً؟ لا يمكننا أن نعلم علم اليقين. ما نعرفه، على أي حال، هو أن بونيفاسيو قد اختار أن يوجه كلامه إلى الإسبانيين بلغة يفهمونها - بلغة تنطلق من خطابهم الفصيح الذي، إذا فسرناه، سيأتي مبرراً للدفاع المسلح عن الذات.

(٦٦) مور Injustice، ص ٨٤.

(٦٧) إن تحليلاً ذا دلالة حول هذا الموضوع، يتعلق بالصراعات في مصانع الجيش في البنغال، عند أوائل هذا القرن، سوف تخدمنا للتدليل على مدى الأهمية التي يمكن أن تكون لمثل هذا البحث. إن دياش شاكرا بارتي يرينا كيف أن أسلوب السلطة القائم على مبدأ الزبون - السيد، الممارس من قبل النظّار في المصانع، كان يتطلب تكتماً شخصياً، وعلاقات مباشرة تقوم على فعل الخير وعلى القسوة في آن معاً، وإظهار سمات السلطة عبر اختيار الثياب والسلوك وتأثيث البيت والتصرف بشكل عام. إن الناظر، في تبنيه للنمط الأبوي كشكل للعلاقة، إنما كان يختبر سلسلة من الأساليب تتراوح بين أسلوب الطغيان الفردي وأسلوب الأب الطيب. على عكس العلاقات المرتبطة بالامتثال في المصانع والمتحدرة من مزيج قائم على أساس العقد والعرض والطلب في سوق العمل، وتقسيم العمل وتنظيمه، كانت السيطرة في مصانع الخيش قائمة على بعد شخصي كلياً، مباشر، وذي أبعاد غالباً ما تكون عنيفة السمات. ولقد نتج عن هذا، كما يرينا شاكرابارتي، أن مقاومة العمال للنظار كانت تنحو، في المقابل، إلى اتخاذ شكل ثأر شخصي وعنيف. حيث أن الشتائم التي كانت تطال كرامة العامل، وتستخدم كشكل من أشكال السيطرة الاجتماعية، كان يرد عليها بشتائم توجه إلى الناظر حين يكون مثل هذا الأمر ممكناً. الحال أن شكل المقاومة كان يعكس شكل السيطرة نفسها. راجع دياش شاكرابارتي: On Deifying An Defying Authority Managers And Workers In The Jute Mills of Bengal Circa 1900 - 1940.

(٦٨) راجع كتاب راناجيت جحا - Elementery Aspects of Peasant Insurgency - خاصة الفصل الثاني.

(٦٩) بورديو Outline of a Theory of Practice، ص ١٩٣ - ١٩٤. أعتقد أن الضغط، مفروض من قبل الشخص نفسه على نفسه، جزئياً، طالما أن هذه المزاعم نادراً ما تكون مجرد وجه لئيم من وجوه السيطرة.

(٧٠) The Anti-Soviet Soviet Union ترجمة ريتشارد لودي (نيويورك، هاركورت براس جوفانوفيتش

١٩٨٥) ص ١٤٧.

(٧١) Learning to Labour، ١١٠ ـ ١١١.

(٧٢) في الوقت نفسه يمكن للمرء أن يحاجج قائلاً إن المراكز الرسمية لحركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة عند بداية سنوات الستين، كانت الكنائس والجامعات، وتحديداً لأن التناقض بين مبادىء المساواة، ومواقع التميز كان يستشعر قوياً، بشكل خاص، داخل المؤسسات التي تصدح صارخة بالمبادىء الأخلاقية. راجع كتاب ايفانز Personal Politics، ص ٣٢.

هوامش الفصل الخامس

(١) شارون س. برهم وجاك و. برهم Psychological Reactance: A Theory of Freedom And Control.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٩٦.

(٣) جونس Ingratiation، ص ٤٧ ـ ٥١. في سبيل دراسة العدوانيّة المخفقة والمتجزة بالأسلوب نفسه راجع: كتاب ليونارد بركوفيتش Agression: A Social Psychological Analysis.

(٤) راجع وين: The Manipulated Mind. إن الفعل الذي ينمو منطلقاً مما نراه كاختيار حر، يشتغل بطريقة معاكسة. فحين نخوض بأنفسنا، طواعية، أفعالاً تتبدى فيما بعد متناقضة مع قيمنا، من المحتمل أننا سوف نعمد إلى تقويم قيمنا بحيث تصبح أكثر تلاؤماً مع أفعالنا. وهذه العملية تبدت شديدة الوضوح في اختيار ستانلي ميلغرام الشهير، الذي وجد فيه المتطوعون أنفسهم وقد طلبت إليهم/أمرتهم السلطات التجريبية بأن ما كان يتراءى لهم أنه صدمة كهربائية عنيفة، نحو أفراد كان يبدو عليهم التألم. بشكل عام كان مستوى الإذعان مرتفعاً، على الرغم من أنه كان واضحاً أن المتطوعين مترددون، حيث أظهروا أمارات واضحة على التوتر ثم، حين ترك الممثلون الذين يقومون بدور السلطة، الغرفة، زعم الكثيرون من المتطوعين أنهم وجهوا الصدمة بالفعل مع أنهم لم يوجهوها. واضح أن مفتاح إذعانهم إنما يكمن في كونهم متطوعين. فهؤلاء المتطوعون الذين لا ينالون مكافأة كبيرة مقابل مساهمتهم، ينتجون في العادة أسباباً اضافية تدفعهم للاقتناع بأن ضحاياهم يستحقون الصدمة. وهم لديهم، بصورة عامة، أسباب كثيرة تدفعهم إلى تبرير أنفسهم أمام أنفسهم. وأن يكون ثمة مثل هذا التمايز الواضح بين المجند والمتطوع، أمر يتماشى مع معرفتنا العامة. ويمكننا أن نقارن هذا كله بضروب الحرمان كما في السجن وأديرة الزهاد. ومهما يكن فإن المساهمين يكونون أكثر استلاباً وعدائية لمجرد أنهم هنا ضد إرادتهم. أما نزيلو الأديرة فإنهم يتبنون حرمانهم بكل إخلاص، لأنه نابع من اختيارهم الحر. راجع فيليب ج. زيباردو The Cognitive Control of Motivation: The Consequences of Choice And Dissonance، الفصل الأول.

(٥) هذا الموضوع يشكل، كذلك موضوعة هامة في عمل ميشال فوكو: «حيث ثمة سلطة، يكون ثمة مقاومة، ثم، وربما كنتيجة لهذا، أبداً لا تكون هذه المقاومة في وضعية بروز براني ضمن اطار العلاقة مع السلطة» The History of Sexuality، المجلد الأول An Introduction ترجمة ر. هارلي ص ٩٥. وما عدا، في اعتقادي، سوى أسلوب دفاعي في العمل، شرط أن نبقي مسألتين في ذهننا. أولهما هو أن عكس ما يقوله فوكو، صحيح كذلك وأن السلطة أبداً لا تكون في وضع بروز براني بالعلاقة مع المقاومة. إن أشكال السيطرة مقسمة أو مصاغة ومبررة لأن الجهد الساعي إلى إخضاع إرادات الآخرين لإرادة الواحد، دائماً ما تلقى مقاومة. والنقطة الثانية هي أننا غير ميالين أبداً لاعتبار أن المواضيع الأساسية لتحليلاتنا، لا يمكنها أن تتحدث عن أي شيء آخر غير السيطرة والمقاومة.

(٦) ريتشارد سينيث وجوناثان كوب The Hidden Injuries of Class، ص ٩٧.

(٧) المرجع نفسه، ص ١١٥. في كل من هذه الحالات يعترف الرجال الذين يتحدث عنهم سينيث، بمنطق بل بضرورة التراتبية في المصنع. غير أن هذا يظل السمة الأكثر إثارة للغيظ في عملهم.

(٨) المرجع نفسه، ص ١٣٩.

(٩) أوسوفسكي Puttin'on Ole Massa ص ٨٠ - ٨١.

(١٠) راجع، على سبيل المثال، نظرة المنبوذين إلى الذل الذي يستشعرونه حين يُشتم الواحد منهم أمام داره، أو في حضور أسرته، أطفاله، أو جيرانه. خار The Untouchable As Himself، ص ١٢٤.

(١١) هذا الأمر الأخير يرتبط بكل وضوح باللذة الناجمة التي يشعر بها المحكومون الضحايا حين يرون معذبهم بدوره وقد أذل وأهين علناً من قبل رئيسه. إذ ما أن يرى المحكوم رئيسه وقد أهين علناً، حتى من دون أن يؤدي ذلك إلى إحداث أي تبديل في علاقات القوى بينهما، سيشعر أن ثمة، مع هذا، شيئاً قد تبدل بشكل لا رجوع عنه.

(١٢) يقيم يورغن هابرماز نظريته المتعلقة بـ «وضعية الخطاب المثالي» على فرضية مشابهة تقول إن أي شكل من أشكال السيطرة من شأنه أن يحول دون وجود خطاب المساواة والحرية الضروري لقيام مجتمع العدل. ويزعم هابرماز، أكثر من هذا، أن وضعية الخطاب المثالي ليس أكثر من الافتراضات العملية التي تقف خلف أي جهد يبذل من أجل إقامة التواصل، ومن هنا فإن هذه الوضعية تكون شمولية عامة. بيد أن نظريتي لا تتطلب مثل هذه الفرضيات البطولية، بصرف النظر عن ميل هابرماز إلى التعامل مع المجتمع المدني والسياسي كما لو أنه الدورة المثلى لتخريج الطلاب. راجع: هابرماز The Theory of Communicative Action المجلد الأول Reason and The Rationalization of Society ترجمة توماس ماكارثي؛ راجع أيضاً يورغن هابرماز، الفصل الرابع.

(١٣) إلا إذا أشرنا إلى عكس هذا، فإن المادة المستخدمة في هذا المقطع مستعارة من كتاب رابوتو Slave Religion الفصلين الرابع والخامس.

(١٤) المرجع نفسه، ص ٢٩٤.

(١٥) المرجع نفسه، ص ٢٩١.

(١٦) إننا نلتقي بهذا النمط من الرفض في النظرات السائدة لدى عالم كان مموهاً كلياً بعيداً عن أنظار البيض. إن الشهادة التي لدينا والتي تتعلق بمرحلة ما بعد الحرب الأهلية يجعل من الواضح أن العديد من العبيد كانوا يتضرعون بكل إيمان لكي ينتصر الشماليون. ومع هذا فإنّ قلة من البيض كانت تعرف حقيقة هذا الأمر خلال الحرب. وحين تبدى واضحاً أن الجنوب بدا، في الحقيقة، يخسر الحرب، زاد تصلف العبيد، وراحوا يهربون بأعداد كبيرة، وصاروا يتفادون العمل بعناد شديد ويتحدثون على هداهم. وعلى هذا النحو يروي عبد من جيورجيا أنه حين طلب إليه سيده وسيدته، عند نهاية الحرب تقريباً، أن يتضرع لكي ينتصر الكونفدراليون (الجنوبيون)، قال إنه مدين لمالكيه بالفعل، لكنه غير قادر على أن يصلي لشيء يتناقض مع ضميره وأنه ينادي اليوم بحريته وبحرية كل السود. ومن الواضح أن هزيمة الكونفدراليين هي التي جعلت تصريحه ممكناً. وذلك لأنه، وكما يقول رابوتو «صار الآن يصرخ أمام الملأ بما كان يتمرن على التفوه به سراً خلال الليل في مكان صلاته الحميم، المكان الذي كان العبد يزعم أنه مكانه الخاص به» راجع: Slave Religion ص ٣٠٩. من هنا فإن انتباهنا لن يتوجه فقط إلى القدرة على رفض عقلنة الدين لمفهوم السيطرة، بل إلى المواقع الاجتماعية أي إلى المكان الاجتماعي الذي يمكن فيه لمثل هذا الرفض أن يقال ويمارس.

(١٧) ج.ف. تال Sanskrit and Sanskritization، راجع أيضاً برنارد كوهن Changing Traditions of Alow Caste في كتاب Traditional India: Structure and Change تحرير ميلتون سنغر، ص ٢٠٧، وجيرالد د. برمان Caste in Cross Cultural Perspective في Japan's Invisible

Race: Caste in Culture and Personality تحرير جورج ديفوس وهيروتي واغاتسوما ص ٣١١، ومارك يورغنسماير What if Untouchables Don't Believe in Untouchability. واحد من المراجع الأساسية التي تحاجج ضد الكلام الوارد ها هنا وفي سبيل ترسيخ فكرة وجود «منغلق ايديولوجي» كتاب ميكائيل موفات :An Untouchable Community in South India Structure and Consensus.

(١٨) إن سنداً غير مباشر لأهمية المقاومة التبادلية يأتي من لدن اختبارات السيكولوجيا الاجتماعية التي تبرهن لنا على الصعوبة الكامنة في دعم أي حكم من دون بعض بعض المساندة الاجتماعية. ولعل الأكثر بساطة من بين تلك الاختبارات تلك التي تتعلق بأحكام حول الطول النسبي لخطين مستقيمين يزعم مساعدو المختبر عن قصد أن أقصرهما هو الأطول. حين يحدث هذا، لا يعود معظم الخاضعين للاختبار قادرين على التصدي وحدهم للرأي (المخطىء) السائد، بينما يصبحون قادرين على ذلك حين يكونوا مجتمعين. مهما يكن، حين يعلن واحد فقط من مساعدي المختبر بإعلان اختلافه مع الآخرين، يحدث للفرد الذي يقع عليه الاختيار أن يعود إلى ما يمكننا أن نتصور أنه إدراكه الأول والحقيقي للفارق بين طولي الخطين وينضم إلى رأي المنشق. غالباً ما يبدو شريك واحد كافياً لتحطيم الضغط الراغب في ايصال الأفراد إلى الامتثال. على الرغم من أن مثل هذه الاختبارات بالكاد يمكنها أن تعكس شروط الخضوع والحكم التي تعنينا ها هنا، فإنها تقترح علينا مع ذلك، الصعوبة الاستثنائية التي تحول دون قيام انشقاق فردي، وكيف أن أصغر حيز اجتماعي لقيام الانشقاق، يسمح للثقافة التحتية المقاومة بأن تتشكل. راجع: وين The Manipulated Mind، ص ١١٠ ـ ١١١.

(١٩) من حوار مع تشيتام في كتاب Voices from Slavery تحرير نورمان يتمان، ص ٥٦.

(٢٠) إن تطور مثل هذه الرموز والإشارات يتطلب، على الأرجح، سياقاً يقع خارج المسرح يمكن لها أن تولد فيها وأن تعطي معنى عاماً، قبل أن يصبح بالإمكان استخدامها تحت أنف الحاكم.

(٢١) From Lollards To Levellers، ص ٨٧.

(٢٢) The Making of The English Working Class، ص ٥١ ـ ٥٢. إن دراسة طومسون لضروب الغش والسرقة في القرن الثامن عشر، وللصراع حول حقوق ملكية الأرض في الأرياف، تلاحظ أن المساكن المحتلة والمصادرة كان ينظر إليها دائماً على أنها ترجع كفة الخروج عن القانون، وبالتالي كان ثمة جهد كبير للاستيلاء على الأراضي بشكل يدفع السكان نحو القرى. إ.ب. طومسون Whigs and Hunters: The Origin of The Black Act ص ٢٤٦.

(٢٣) بوركي Popular Culture in Early Modern Europe، ص ١٠١. وكولين كامبل Toward A Sociology of Religion ص ٤٤.

(٢٤) The Politics and Poetics of Transgression، ص ٨٠. للاطلاع على سجال شامل حول المعنى الثقافي للكاباريه أيام شكسبير وفي مسرحياته، راجع: دراسة سوزان ووفورد The Politics of Carnival in Henry IV Theatrical Power: The Politics of Representation on The Shakes Pearean Stage تحرير هيلين تارتار.

(٢٥) عبر الإشارة إلى «المواقف المتخذة» أرمي إلى لفت النظر إلى التصرفات الجسدية والمواقف في الخطاب المعلن. وكما يفهم باختين الأمور فإن العنصر الأساسي في الكرنفال هو الاسترخاء الجسدي بعيداً عن ضواغط أداء فوق المسرح. ضمن هذا السياق أشعر دائماً بالدهشة إزاء الصخب والضجيج اللذين غالباً ما يلاحظان خلال احتفالات العيد والاحتفالات الدينية، حين يشعر الأرقاء بأنهم في مأمن من أية رقابة. هنا قد يكون التماثل مع تصرف طلاب المدرسة الصغار في فترة الاستراحة ذا دلالة بالنظر

إلى أن تصرف هؤلاء كمحكومين خاضعين في الصف يكون ضاغطاً عليهم من الناحية الجسدية. إن الرقابة على الجسد والصوت وتعابير الوجه قد يمكنها، إن كانت مفروضة، أن تخلق نوعاً من خطاب مستتر ذي طابع متجسد، ينطلق على سجيته عبر الحركة.

(٢٦) ستيوارت هال وتوني جيفرسون Resistance Trough Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain (لندن، هاتشيسون ١٩٧٦) ص ٢٥ - ٢٦.

(٢٧) Howto Make A Democratic Revolution: The Rise of M.S Solidarnosc in Poland، الفصل الخامس، ص ٢٩، ٣٤.

(٢٨) The Sociology of Religion، ص ١٢٦.

(٢٩) يقيناً، أنه قد يكون لديه أسباب عديدة تجعله يحجب أو يموّه رسالته بغية تفادي أي عقاب يأتيه من أعلى. إن الفصل السادس مكرس بأكمله لهذا الموضوع. ومع هذا فإن المسألة هنا تكمن في أن المنشد الذي يغني أمام جمهور من المحكومين سيكون خزان أغانيه أكثر ارتباطاً بالخطاب المستتر، من خزان مغنٍ لا ينشد إلا تلك الأغاني التي تهتم بمديح الأمير.

(٣٠) Icon and Ideology in Religion and Rebellion 1300-1600: Bayernfreiheit and Religion Royale في كتاب Religion and Rural Revolt: Papers Presented to The Fourth Interdisciplinary Workshop on Peasant Studies تحرير جانوس م. باك وغرهارد بنيكي، ص ٣١ - ٦١.

(٣١) للإطلاع على تحليل أكثر تفصيلاً، راجع: دايفيد وارين سايبان Power In The Blood Popular Culture And Village Discourse In Early Modern Europe. الفصل ٢.

(٣٢) الخصم الأقوى لهذه النظرية هو فرانك هيرن في كتابه Domination, Legitimation, and Resistance: The Incorporation of The 19th Century English Working Class راجع أيضاً دراسته Remembrance and Critique: The Uses of The Past For Discrediting The Present and Anticipating The Future. Politics and Society الجزء الخامس ص ٢ (١٩٧٥)؛ ص ٢٠١ - ٢٢٧. إن القسم الأعظم من نظرية هوغارت الواردة في كتابه The Uses of Litteracy، يمكن أن يقرأ بهذا الاتجاه نفسه، رغم أن الدراسة موجهة إلى القرن العشرين.

(٣٣) في هذا السياق نلاحظ أنهم كانوا يتحركون وسط عوائق تشبه - وإن كان تزيد عنها حدة بكثير - العوائق التي كانت تواجه البروليتاريا الجديدة في الغرب المصنع، بعد أن انتزعت من شبكات علاقاتها الاجتماعية التي كانت تسود عالم عملها الزراعي.

(٣٤) هذه النقطة والنقاط التالية لها مستقاة - إلا إذا أشرنا إلى عكس ذلك - من كتاب كراتون Testing The Chains الفصول ٣ - ٨.

(٣٥) Greedy Institution: Patterns of Undivided Commitment, Passim.

(٣٦) المرجع نفسه، ص ١٤٤. راجع أيضاً روزابيث موس كانتر :Commitment and Community Communes and Utopias in Sociological Perspective.

(٣٧) ترادجيل Sociolinguistics الفصل الرابع. إن الشخص الأساسي المسؤول عن القسم الأعظم من البحوث حول مسائل الطبقات واللهجات والأعراق هو ويليام لابوف.

(٣٨) Laborers and Landowners in Southern Spain، الفصل الرابع.

(٣٩) المرجع نفسه، ص ٢٠٨.

(٤٠) Ideology and Conflict in Lower Class Communities

(٤١) إن توحيد المستوى الاجتماعي، فيما يمكنه أن يساهم في إقامة التضامن، يؤدي إلى إلغاء الفارق الطبقي،

وبالتالي إلى إلغاء المعطى الذي يكون متناقضاً مع الايديولوجية الليبرالية. إن هذا التوحيد غالباً ما يرغم عاملاً ما على الاختيار بين التميز في عمله والحفاظ على صداقته مع رفاقه في العمل، أو يرغم الطالب المتواضع اجتماعياً على الاختيار بين الحصول على درجات جيدة والحفاظ على احترام رفاق صفه له. راجع، على سبيل المثال: سينيث وكوب The Hidden Injuries of Class ص ٢٠٧ - ٢١٠.

(٤٢) Ideology and Conflict، ص ٤٤١.

(٤٣) جاك دورن Sous Couvert des Maîtres

(٤٤) الصفحة ١٩.

(٤٥) مذكور لدى فنسنت كرابانزانو Waiting: The Whites of South Africa قارن مع بلزاك في Les Paysans «سيدي، لست أدري» يقول شارل، إن الخادم حيث يرسم نظرة بلهاء في عينيه، يكون بإمكانه أن يحجب رفضه إزاء من هم أعلى منه، ص ٣٤.

(٤٦) «Peasants and Politics» Journal of Peasant Studies ١:١ (تشرين الأول ١٩٧٣) ص ١٣.

(٤٧) Distinetion: A Social Critique of The Judgement of Taste، ص ٤١.

(٤٨) آرثر ستنشكومب Organized Dependency Relation and Social Stratification في the Logic of Social Hierarchies تحرير إدوارد أو. لومان وآخرين، ص ٩٥ - ٩٦. كلارك كير وابراهام سيغل:

في The Inter-Industry Propensity To Strike: An International Comparison Industrial Conflict تحرير آرتر كورنهاوزر وآخرين ص ١٨٩ - ٢١٢؛ د. لوكورد Sources of Variation in Working-Class Images of Society؛ كولين بيل وهاوارد نيو باي The Sources of Agrieultural Worker's Image of Society

(٤٩) كير وسيغل The Inter-Industry Propensity To Strike، ص ١٩١.

(٥٠) إن العملية تشبه عملية خلق أنواع جديدة لدى الزهور، فالزهرة إذا عزلت بصورة كافية عن بقية أنواع الزهور، سوف تتفرع بالتدريج إلى درجة تصبح معها الفوارق إرهاصاً بنوع من التخصيب الذي يؤدي إلى ولادة أنواع جديدة. ومن هنا فإن العزل النسبي للزهور البرية، بالمقارنة مع العصافير، هو الذي يهم كثيراً من أجل الحصول على تنويع محلي كبير في عالم الزهور البرية.

هوامش الفصل السادس

(١) Black Culture and Black Consciousness، ص ٣٥٨.

(٢) انظر، على سبيل المثال، دونالد برينيس، Fighting words في Not Work Alone: A Cross Cultural View of Activities Superfluous to Survival، تحرير جريمي شرفاس وروجر ليون، ص ١٦٨ - ٨٠، بخصوص مثل هذه الأنماط؛ أيضاً روجر فاياند، The Law، ترجمة بيتر وايلز (نيويورك، نوبف، ١٩٥٨) وهو يجعل مباريات الشراب La Legge/ La Passatella في إيطاليا كناية عن الصبر الذي يتوجب على الضعيف.

(٣) إن كلمة «صوت» هنا تبنيناها من المقارنة الملفتة التي قام بها ألبرت هيرشمان بين الاستجابة الاقتصادية الكلاسيكية لأشياء المستهلكين من منتوج مؤسسة - الامتناع والاستجابة السياسية الكلاسيكية للأشياء من إنجاز المؤسسة - الصوت. وحين يكون الامتناع (التوجه إلى بديل) غير متوافر، أو كبير الكلفة، فإن الاستياء، كما يقول هيرشمان، يحتمل له أن يأخذ شكل الشكاوى المكشوفة، والغضب، والمطالب. أما لغرضنا هنا، في كل حال، فإن الشكل الذي يتخذه الصوت يتغير وفقاً لقدرة

مالكي السلطة على معاقبة المقاومة المكشوفة بقسوة. ألبرت أو. هيرشمان: Exit, Voice, and Loyalty: Responses: to Decline in Firms, Organisations and States.

(٤) Body of Power, Spirit of Resistance، ص ٢.

(٥) Wliapand Hunters، ص ٢٠٠.

(٦) جلت سوزان فريدمان هذه النقطة بقوة في «عودة المكبوت في القصص النسائي». استشهدت بالتشابه الفرويدي بين الرقابة السياسية والقمع في «تفسير الأحلام» «حيث يكون التنكر مع تزايد التشدد في الرقابة أبعد مدى»، لتبين بصورة مقنعة «أن القصص النسائي يمكن النظر إليه بمثابة سجل ملفت للنظر، - أو أثر، أو نسيج، أو رق ممسوح، أو حرف خفي، أو إخفاء - لما لم يذكر، أو لا يمكن أن يذكر، مباشرة بسبب المراقبين من الخارج أو من الداخل في النظام الاجتماعي الأبوي».

(٧) The Joke، ص ٨٣ - ٨٨.

(٨) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٩) هناك تتمة لهذا الحديث إذ نقلت السلطات ساعات حظر التجوّل في لودز بحيث أصبحت النزهة في مثل هذه الساعة غير شرعية. ورداً على ذلك، عمد كثيرون من المقيمين في لودز، في بعض الوقت، إلى وضع أجهزة التلفزيون لديهم على النوافذ في وقت بدء الإذاعة الحكومية الإخبارية، وأطلقوا للصوت العنان في أعلى درجاته باتجاه الساحات والشوارع. وكان المار الذي لا بدّ أن يكون في مثل هذه الحالة ضابطاً في «قوات الأمن»، يشهد تحيّة غريبة لمساكين أبناء الطبقة العاملة على كل نافذة فيها تقريباً جهاز تلفزيون يعلن له رسالة الحكومة بصوت مدوٍ.

(١٠) Ecstatic Religion: An Antropological Study of Spirit Possessin and Shamanism.

(١١) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(١٢) تذكر أبو لغد في Veiled Sentiments، ص ١٠٢ حالة زعمت فيها إحدى النساء لجامع هذه الأخبار أنها تعمّدت الاستحواذ، أي الرضوخ لروح شيطانية، لتجنّب زواجاً تكرهه. وقد نجحت المحاولة في هذه الحال.

(١٣) إن القدرة على القيل والقال أكثر توزعاً ديموقراطياً من السلطة، والأملاك، والدخل، ثم من الحرية على الكلام العلني، بالطبع. لست أقصد بذلك أن القيل والقال لا يمكن أن يستخدم من قبل الأسياد، أو أنهم لا يستخدمونه، للسيطرة على التابعين؛ إنني أقصد بذلك أن هذا الميدان الخاص من النضال أفضل نسبياً للمحكومين. حقاً إن بعض القيل والقال من بعض الناس أكثر وزناً مما هو من بعض الآخرين؛ ثم إذا لم نخلط بين المكانة والمراعاة العامة البحتة، فإن للمرء أن يتوقع أن ذوي المكانة الشخصية الرفيعة أشد فعالية في مجال نشر القيل والقال.

(١٤) Aggressin and Community: Paradoxe of Andalusian Cluture. انظر أيضاً التحليل الكلاسيكي الذي قام به ج. أيه. بت ريفرز: The people of the Sierra، الفصل ١١.

(١٥) أدوارد ب. هارير: «Social Consequences of an Unsuccessful Low Caste Movement» Social Mobility in The Caste System in India: An Interdisciplinary Symposium, Comparative Studies in Society and History, Supplement, فقرة ٣، تحرير جايمس سيلفربيرغ، ص ٥٠.

(١٦) من النادر أن لا تكون لمكانة شخص قوي، أية قيمة البتة ولو أنه ليس لذلك أي سبب آخر إلا أن أجواء الرأي العام التي تنظر إليه بازدراء تشجع أشكال أخرى من المقاومة.

(١٧) انظر: أتيث ب. وابنر: [From Words to Objects to Magic: Hard Words' and the Boundaries of Social Interaction», Dangerous Words: Language and Politics in

the pacific، تحرير دونالد لورنس بريتيس وفريد ر. مايرز، ص ١٦١ - ٩١.

(١٨) Elementary Forms of Peasant Iusurgency، ص ٢٥١.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٥ - ٥٩. ليس من غير المعقول أن يقال إن الشائعات كانت السبب المباشر لتمرّد الجنود الهنود (السيبوي).

(٢٠) غوردون و. أولبورت و ليوبوشمان: The Psychology of Rumor، ولاسيما ص ٧٥.

(٢١) The Great Fear of 1798: Rural Panic in Revolutionary France، ترجمة جوآن هوايت. وفي الشائعات الرهيبة التي اجتاحت رومانيا فور سقوط تشاوشسكو يمكن أن نجد شبهاً ملفتاً للنظر لما في رواية ليفيفر. وقد روي من مصادر متعددة أن ستين ألفاً لاقوا مصرعهم على أيدي رجال الأمن في تيميسوارا. وأن رجال الأمن سمّموا المياه هناك، وأن ثلاثين ألفاً من ضباط الأمن الأشداء قد حفروا حجرات محصنة في جبال الكربات. انظر: «Whispered No Longer, Hearsay Jolts Bucharest» لسلستين بوهلن، في نيويورك تايمز، ٤ كانون الثاني عام ١٩٩٠، ص أ/١٤.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٩، نقلاً عن ديزيريه دي ديويسون معاون القاضي في سومور أثناء الانتخابات.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٩ - ٤٠. نقلاً عن مسيو دي كارامان (إكس).

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٢٦) كرايتون: Testing the Chains، ص ٢٤٤ وما يلي.

(٢٧) كارولين فيك: Black Peasants and Soldiers in the St. Domingue Revolution: Initial Reactions to Freedom in the South Province» في History from Below، تحرير كرانتز، ص ٢٤٥.

(٢٨) Religion as Social Vision الفصل ١٣.

(٢٩) خار: The Untouchable as Himself، ص ٨٥ - ٨٦.

(٣٠) وربما كذلك للطبقة العاملة في البداية أيضاً: وفي بحث تناول فيه عمل بورديو، كتب إيان ماك كاي: إن «بورديو يلحظ بحزن واضح أن العمال أصبحوا بفعل التقييد المتشدد لطفولتهم عاجزين عن اغتنام الفرص التاريخية؛ إلا أنه يعتبر كذلك تلك الحالات التاريخية للطبقة العاملة التي طغى على أفرادها الشعور بالإمكانية التاريخية مما لم يكن له مبرر موضوعي. إن الحركات التي تتعلق بالعصر السعيد ليس بالشيء المجهول في حركة الطبقة العاملة». في Historians, Anthropology, and the Concept of Culture، ص ٢٣٨.

(٣١) لا بل إنها تجعله ممكناً. وتقول ساره إيفانس أن النساء في لجنة التنسيق الطلابية من أجل اللاعنف شعرن أثناء حركة الحقوق المدنية ملزمات بالبقاء غير معروفات حين أثرن قضايا تتعلق بمعاملة النساء. ثم جاءت مذكرتهن توضح مخاوفهن: إن هذه الورقة مغفلة؛ فكروا بالأشياء التي كان المؤلف سيتعرض لها، إذا ما عرف، بسبب إثارة هذا النوع من النقاش. لا شيء نهائياً كالطرد، أو كالإبعاد المباشر، غير أنواع من الأشياء التي تقتل الداخل، والدس، والسخرية، والتعويضات المبالغ فيها». Personal Politics، ص ٢٣٤.

(٣٢) «Patrician Society, Plebeian Culture» ص ٣٩٩، مع إضافة إشارات التوكيد. ولتفاصيل نموذج آخر رئيسي من التنكر في القرن التاسع عشر والابتزاز الليلي من قبل الشغيلة الزراعيين الذين يهيئون عادات التسوّل العدواني لأغراضهم، انظر أريك هوبسباوم وجورج روديه Captain Swing.

(٣٣) المصدر نفسه.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٠٠.

(٣٥) Babi buntu and Peasant Women's protest During Collectivization، ص ٣٩.

(٣٦) طومسون Patrician Society, Plebeian Culture، ص ٤٠١.

(٣٧) The Textile Trande and the Language of the Crowd at Rouen, 1752 - 1871.

(٣٨) إنني هنا أشير بصورة خاصة إلى أريك هوبسباوم: Preinitive Rebels: Studies in Archaïc Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries. ثم إن إي. بي. طومسون وجورج روديه كتبا أقل من ذلك في هذا المنحى لأنهما كانا، على ما أظن، أقل تقيداً بالإيمان بالحزب الطليعي.

(٣٩) من أجل تحليل ممهّد للاحتجاج الاجتماعي في تاريخ الولايات المتحدة، الحساس لهذه القضايا، انظر فرانسيس فوكس بيفن وريتشارد كلوارد Poor People's Movements: Why They Succed, How They Fail.

(٤٠) انظر بحث فرانك هيرن زاعماً أن تفتيت هذه البنى الاجتماعية التقليدية كان محورياً لتحقيق ترويض الطبقة العاملة الانكليزية سياسياً. Domination, Legitimation, and Resistance، ص ٢٧٠.

(٤١) إميل بنفنيست: Problèmes de Lingnistique Générale، ص: ٢٥٤ ـ ٥٧.

(٤٢) هاي جون دي كونكر في Mother Wit، نشر ألان دنداس، ص ٥٤٣، منقولة في رابوتو: Slave Religion ص ٢٤٩ ـ ٥٠.

(٤٣) رابوتو: Slave Religion، ص ٢٤٥.

(٤٤) موريس أغولهون: La République au Village: les Populations du Var de la Révolution à la seconde République، ص ٤٤٠.

(٤٥) «Arsonists in Eighteents - Century France: An Essay in the Typology of Crime» من Annales, E.S.C. (يناير ـ فبراير، ١٩٧٠) ص ٢٢٩ ـ ٤٨، ترجمة إلبورغ فورستر؛ أعيد طبعه في Deviants and the Abandoned in French Society: Selection from the Annales، روبرت فورستر، وأورست رانوم. ٤/١٥٨.

(٤٦) توماس ل. فريدمان: «For Israeli Soldiers, war of Eyes' in the West Bank»، نيويورك تايمز، ٥ كانون الثاني، ١٩٨٨، ص أ/١٠. على أنه ليس لهذه الأعمال في هذا الإطار أن تكون مبهمة غامضة؛ معانيها فقط هي كذلك. هكذا تصف آرلي راسيل هوشيلد كيف أن مضيفة غاضبة، في الطائرة، دلقت عن قصد كأساً من الشراب في حضن راكب فظ، ثم اعتذرت عن ذلك، واصفة ما حدث بالصدفة، مرفقة ذلك على ما يرجح بنظرة مريبة من السرور. لقد استطاعت المضيفة أن تقوم بما يمكن أن يعتبر عملاً عدوانياً، لكنها تمكنت في الوقت نفسه من السيطرة على نتائجه المحتملة بالنسبة لها بالرغم من أنه غير متعمد The Managed Heart ص ١١٤.

(٤٧) «The Nature of Deference and Demenoi, 478.

(٤٨) ديك هيديج: «Reggae, Rastas, and Rudies», in Resistance Through Rituals»، نشر هول وجيفرسون، ص ١٥٢.

(٤٩) جاك غودي: Literacy in Traditional Societies، ص ٤٢.

(٥٠) ناجيتا وشاينر: Japanese Thougbt in the Tokugawa Period، ص: ٣٩ ـ ٦٢. انظر أيضاً: آن ولتهول: Narratives of Peasant Uprisings in Japan في Journal of Asian Studies ٤٣، عدد ٣؛ (أيار ١٩٨٣). ٥٧١ ـ ٨٧.

(٥١) إن المادة المستخدمة في هذا العرض مستمدة من إيليتو: Pasyon and Revolution في مواقع كثيرة منه.

(٥٢) من أجل عرض قيم لكيفية دفع الطقوس لاتخاذ معانٍ تخريبية جديدة، غير واضحة لذوي السلطة، انظر تحليلاً لروبرت ولّر لمهرجان الأشباح الجائعة في تايوان أثناء الاحتلال الياباني. The Politics of Ritual Disguise: Repression and Response in Taiwanese popular Religion».

(٥٣) أنظر وليم س. بارنغ - غولد وسيسيل بارنغ - غولد: The Annotated Mother Goose: Nursery Rhymes New and Old، (نيويورك: س. و. بوتر ١٩٦٢).

(٥٤) Lars Porsena, or the Future of Swearing and Improper Language، ص ٥٥.

(٥٥) في المجتمعات التي توجد فيها طبقة متعلمة، تقرأ وتكتب، يمكن للنص أن يبقى بالطبع، وبالإمكان استرجاع الشكل بالتالي. وما أن يجمع نص شفهي في مخطوطة (كأوديسة هومر، على سبيل المثال)، حتى يتخذ له مساراً مختلفاً في الأساس.

(٥٦) بيرك: Popular Cluture in Early Modern Europe، ص ١١٥.

(٥٧) إن سرية الاتصال الشفهي يمكنها بالطبع أن تخدم النخبة أيضاً من اتفاقيات بين سادة، أو تعليمات شفهية يمكن التنصل منها، إلخ. ويلحظ ماكس فير أن المعارف السرية للبراهمة ظلت تنقل شفهياً طوال قرون، وأن تدوينها كان محظوراً خشية أن تخرق الطبقات الدنيا احتكارهم للمعارف المقصورة عليهم - فير: The Sociology of Religion، ص ٦٧. إن «مجال التنصل» من الرسالة الشفهية هو، ولا ريب، السبب الكامن وراء القول المأثور المعاصر عن وجوب اعتماد الكتابة.

(٥٨) لعرض عن بتنغل، المحتال في سولاويسي المركزية، الذي ينال الإعجاب لقدرته على إلباس أبسط الأقوال بصور متقنة، مخادعة، أنظر جانّ مانيغ أتكنسون:

The Wana of Central Sulawesi, في Wrapped Words: Poetry and politics among Indonesia» في Dangerous Words، تحرير برنيس ومايرز.

(٥٩) نقلاً عن ليفين: Blach Culture and Black Consciousness، ص ٨١

(٦٠) ج. أو. رايت: Projection and Displacement: a Cross - Cultural Study of Folk - Tale Aggression، نقلاً عن بيركويتز: Aggression، ص ١٢١ - ٢٣.

(٦١) اليكس ليشتنشتين: That Disposition to Theft: With shich thry have been Branded: moral Economy, Slave mangagement, and the Law»، ص ٤١٨.

(٦٢) ليفين: Black culture and black conscioussen، ص ١١١ - ١٦.

(٦٣) شرح ديتين وفرنانت مطولاً أن الإغريق القدماء أعجبوا كثيراً بهذه الميزة التي أطلقوا عليها كلمة mêtis جامعة «بين نزعة التمييز، والحكمة، والتروّي، وحدة الذهن، والخداع، والدهاء، واليقظة، والتربص، ومهارات وخبرات متعددة مكتسبة عبر سنوات. وهي تستخدم في أوضاع تكون عابرة، متقلبة، مثيرة للقلق، ومبهمة، أوضاع لا يمكن أن تخضع للقياس الدقيق، والحساب المضبوط، أو المنطق المتشدد» مارسيل ديتين وجان بير فرنانت: Cunning lutelligence in Creek Culture and Society، ترجمة جانيت لويد، ص ٣ - ٤. انظر كذلك ص ٤٤. ولمجموعة عربية في القرن الثالث عشر تضم ألوف الحيل البارعة التي يعرف أنها استخدمت بنجاح لخداع الأعداء، انظر رينيه ب. خوام، مترجم The subtle Ruse: The Book of Arabic Wisdom and Guile

(٦٤) هيرستون: High John de conquer، ص ٥٤١ - ٤٨.

(٦٥) أوسوفسكي: Puttin' on Ole Massa، ص ٣٢ - ٣٣.

(٦٦) من قصة وليم ولزبراون: المصدر السابق، ص ١٦٦.

(٦٧) من قصة سولومون نورثروب؛ المصدر السابق، ص ٣٦٣.

(٦٨) يلحظ بيرك أن اللوائح الكاثوليكية للكتب الممنوعة في أواخر القرن الخامس عشر كانت تحظّر نشر بعض الأغاني والقصص الشعبية، وأبرزها Till Eulenspiegel and Reynard the Fox. Popular Culture in Early عن Modern Europe، ص ٢٢٠.

(٦٩) انظر في هذا الإطار تحليل ليلى أبو لغد الملفت للنظر لشعراء المرأة البدوية كمعارضة مقنّعة لقيم الشرف الرسمية الذكورية. هي تقول: إن الشعر يحجب أقوالاً في أقنعة المعادلة، والإصطلاح، والتقليد، وهو بذلك مناسب لمهمة نقل رسائل عن الذات تعارض المثل العليا الثقافية الرسمية». «وكما سبق القول، إن الأغنية نوع أدبي شفهي رفيع في صياغته، وأسلوبه». «إن هذه الصيغة تجعل المحتوى غير شخصي، أو غير فردي، وتسمح للناس أن يتنصلوا من المشاعر التي تعبّر عنها، إذا ما كشفت للجمهور الخاطىء، بالرغم، أنها محض أغنية». Veiled Sentiments ص ٢٣٩.

(٧٠) إن إحدى أكثر الطرق شيوعاً وفعالية يعبر بها المحكومون عن المقاومة هي إقحامها في إطار أوسع من الخضوع الرمزي. مثل هذا النمط يتّصل مباشرة بالبحث السابق عن قيمة الهيمنة النفعية، على أنه يستحق هنا تعليقاً موجزاً كشكل من أشكال التنكّر. النمط الذي أودّ لفت الانتباه إليه كان ظاهراً في الاحتجاجات الأسبوعية من قبل الأمهات الأرجنتينيات في بلازا دي مايو في بونس أيرس يطالبن النظام العسكري بشرح اختفاء أطفالهن. هنا في الواقع عمل من التحدّي المكشوف لنظام قمعي مسؤول عن مقتل ألوف المعارضين خارج حكم القضاء. ومع ذلك تواصلت الاحتجاجات واتسعت حتى بلغت شأناً أساسياً ضد النظام. إن حصانتهن النسبية من العنف العاجل عائدة، على ما أعتقد، إلى أثر تركيبية تلك القيم الأبوية من الدين، والعائلة، والخلقيات، والرجولة التي كان النظام اليميني يظهر التمسك بها. وفي ايديولوجية علنية تحترم النساء ضمناً، قبل كل شيء، في أدوارهن كأمهات أو بنات بريئات، كانت النساء تتظاهر كأمهات بالنيابة عن أطفالهن. ومن شأن الهجوم العلني على النساء اللواتي يتحركن بهذه الصفة الخاصة، نافيات أي دافع آخر، أن يكون عملاً أخرق مربكاً بالنسبة لوضع النظام العام. وكأي ايديولوجية مسيطرة، لم تمنع هذه الايديولوجية أشكالاً معينة من النشاط باعتبارها غير مشروعة، ولكنها بذلك خلقت، وربما عن غير قصد، مجالاً محدوداً استخدمته الأمهات. وبالباس تحديهن لباس الهيمنة، تمكنت هذه النساء من تحدي النظام بنواح أخرى.

(٧١) إن القسم الأكبر من العرض الذي أقدمه هنا مستمد من التحليل الدقيق الذي قام به دايفيد كونزل: «World Upside Dwon». ولعرض مدهش عن قلب ادوار الجنسين في الفترة ذاتها تقريباً انظر: ناتالي زيمون دايفس: «Women on Top: Symbolic Sexual Inversion and political Disorder in Early modern Europe» في The Reversible world: Symbolic Inversion in Art and Society، تحرير برباره أ. بابكوك، ص ١٢٩ ـ ٩٢.

(٧٢) Carnival in Romans، ص ٧٧.

(٧٣) بيرك، Popular Culture in Early Modern Europe، ص ٥٣ ـ ٥٤.

(٧٤) كونزل: «World Upside Down»، ص ٧٨.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٧٦) بيرك: Popular Culture in Early Modern Europe، ص ١٦٠.

(٧٧) World upside Down ص ٨٢، ٨٩ الخط للتأكيد من وضع الكاتب.

(٧٨) ريفز: Some Popular Prophesies from the 14th to 17th Centuries في Popular Belief and Practice: Papers Read at the 9th Summer Meating and 10th Winter Meating of the Ecclesiastical History Society تحرير ج.ج. كامينغ وديريك بايكر، ص ١٠٧ ـ ٣٤.

(٧٩) يبدو أن هنالك شيئاً في اليابان معادلاً لتقليد العالم المقلوب رأساً على عقب. وفي ذلك يكتب ناجيتا

وشاينر: «في إيدو، على سبيل المثال، أن روح يوناعوشي (العالم البوذي الجديد، وهو رؤية سعيدة) والعداء نحو الأغنياء يصبحان على صلة بنامازو (سمك السلّور). وبعد زلزال عام ١٨٥٥ في إيدو ظهرت على الفور سلسلة من رسوم غير موقعة تصور «نامازو» الذي كان يدعم العالم متقمصاً لنفسه من الأغنياء والماكرين الذين استغلوا الفقراء... آنذاك عرضته الرسوم متكئاً على أجسام الأغنياء وهو يكرههم على إفراز وتقيؤ النقود والجواهر للفقراء. ومثل هذه الرسوم عرضت كذلك أوشي كوواشي (هدم منازل الأغنياء أو الموظفين)... «بذلك نحن، الشعب، حققنا أمنيتنا المفضلة»: هي الكلمات التي جاءت في شرح أحد الرسوم»، Japanese Thought in the Tokugawa، ص ٥٨.

(٨٠) كونزل: «World Upside Down» ص ٦٤.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٨٣) إن أفضل وصف لهذه الحركة لايزال في مؤلف كريستوفر هل: The World Turned Upside Down، في أماكن متعددة.

(٨٤) كوب: The Police and the People، ص ١٧٤ - ٧٥.

(٨٥) بيرك: Popular Culture in Early Modern Europe ص ١٨٩، واللوحة ٢٠.

(٨٦) جيلمور: Aggression and Community، ص ٩٩.

(٨٧) بيرك: Popular Culture in Early Modern Europe، ص ١٢٣.

(٨٨) Aggression and Community، الفصل ٦.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٩٨. من المفيد في هذا الإطار أن نذكر أن اللجوء أثناء الكرنفال إلى استعمال المحظورات الاجتماعية بحق أعضاء في طبقة المرء نفسها قد يستهدف تأديب الذين يحاولون نيل رضى النخبة على حساب أقرانهم.

(٩٠) إيف ماري بيريه: Fêtes et Révolte: Des Mentalités populaires de XVIème au XVIIIème siècles ص ٨٣.

(٩١) كما بالنسبة للكرنفال بالذات، كان باختين يلعب لعبة القطة والفأر مع الستالينية في ذروتها فيما كان يكتب دراسته عن رابليه. ولا لزوم للكثير من الاستنتاج لكي نساوي ميدان الكذب الرسمي والحوار المحكوم بالحالة الستالينية وكرنفالية رابليه كنفي وتشكيك خارج المسرح يقيان بعد زوال القمع. على أنه، مرة أخرى. لأن لنص باختين معنى بريئاً كل البراءة، يمكن أن يتوافر احتمال المرور بدون أن يلحظ. وهو، على الأقل ليس واضح الخيانة.

(٩٢) ميخائيل باختين: Rabelais and His World ترجمة هيلين إسفولسكي، ص ١٥٤.

(٩٣) The Theory of Communicative Action. انظر أيضاً تأويل توماس ماكارثي The Critical Theory of Jürgen Habermas، ص ٢٧٣ - ٣٥٢، فهو مفيد مساعد.

(٩٤) يرى هابرماز أن الكذب والخداع الاستراتيجيين «طفيليان» بالنسبة للكلام «الصادق» لأن الخداع والكذب لا يفعلان فعلهما إلا إذا قبلهما المستمع خطأ على أنهما حقيقة.

(٩٥) جيلمور: Aggression and Community.

(٩٦) والترينجامين: Towards a Revolutionary Criticism، نقلاً عن ستاليبراس وهوايت: Politics and Poetics of Transgression، ص ١٣.

(٩٧) انظر على سبيل المثال، ماكس غلوكمان: Order and Rebellion in Tribal Africa؛ وفكتور تيرنر؛ The Ritual Process: Structure and Anti - Structure; وروجر سايلز: English Literature In History 1780 - 1830: Pastoral and Politics.

(٩٨) English Literature in History، ص ١٦٩.

(٩٩) باختين: Rebelais and His world، ص ٧٥.

(١٠٠) The Origin of the German Carnival Comedy. كذلك اعترضت السلطات السابقة لعصر الإصلاح الديني على طقوس الخصب الوثنية الراسخة في الكرنفال، فيما عمدت السلطات بعد عصر الإصلاح الديني في المناطق البروتستانتية إلى ربط الكرنفال بالوثنية الرومانية. في العصرين كان الاعتقاد أن الكرنفال يهدد الأمن العام. ثم إن الكرنفالات في المدن التي سيطر أهلها عليها كانت تشمل الهجاء للفلاحين.

(١٠١) Rabelais and His World، ص ٩٧. للمحاولة التي جرت في وقت لاحق في انكلترا لمنع المعارض التي كانت مسارح للكرنفالات وللاضطراب، انظر ر.م. ماكلولمسون. ١٧٠٠ ـ ١٨٥٠، Popular Recreations in English Society.

(١٠٢) جيلمور، Aggression and Community ص ١٠٠ و ٩٩.

(١٠٣) Carnival in Romans.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(١٠٦) إن هذه المعادلات هنا بين الطبقات والمذهب الديني بسيطة، فجّة، لكنها كافية هنا لأغراضنا.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(١٠٨) Popular Culture in Early Modern Europe، ص ٢٠٣.

(١٠٩) المصدر نفسه، الفصل ٨.

(١١٠) زوليبرغ: «Moments of Madness».

هوامش الفصل السابع

(١) Persecution and The Art of Writing، ص ٢٤. ينبغي أن يكون واضحاً إلى درجة كبيرة أن تحليلي هنا هو في الأساس متقاطع مع الكثير مما يعرف «بالشتراوسية» في التحليل السياسي والفلسفي المعاصر، (من زعم لا مبرر له بأنها تمتاز بالتوصل إلى التفسير الصحيح للكلاسيكيات، وازدراء «للجمهور الوقح» وللطغاة البلهاء). هنا يستوقفني أن موقف الشتراوسيين من غير الفلاسفة شبيه بموقف لينين من الطبقة العاملة في What is to Be Done. على أن ما أجده مفيداً هو القول بأن البيئة السياسية التي فيها كتبت الفلسفة السياسية الغربية نادراً ما تسمح بالشفافية في المعنى.

(٢) Injustice، ص ٤٥٩.

(٣) ماكس غلوكمان: Rituals of Rebellion in South-East Africa؛ وتيرنر: The Ritual Process، لا سيما الفصل الثاني

(٤) Aspects of Peasants Insurgency ص ١٨ ـ ٧٦. «من أجل الحيلولة دون حصول مثل هذه الانقلابات في الواقع الحقيقي، بالضبط، تسمح الثقافة المسيطرة، في كل المجتمعات التقليدية بتمثيلها في فترات منتظمة من السنة»، ص ٣٠؛ الخط للتأكيد أكثر على النص.

(٥) My Bondage and My Freedom، حرّره وقدّم له وليم ل. اندروز، ص ١٥٦.

(٦) بيركوتيز: Aggressin، ص ٢٠٤ ـ ٢٧. في أحد الاختبارات، على سبيل المثال، وجهت الإهانات إلى مجموعتين من الرعايا من قبل شخصية ذات سلطة، بطريقتين متشابهتين. بعد ذلك سمح لبعض «الضحايا» بأن يعطوا الشخصية صدمة كهربائية، فيما لم يسمح بذلك للبعض الآخر. أولئك الذين ردوا

على الإهانة شعروا بأنهم أقل عداء نحو الشخص الذي أهانهم، كما أن ضغط الدم عندهم انخفض. أما أولئك الذين لم يسمح لهم بالرد ـ مع أنهم استطاعوا أن يعبروا كلياً عن أوهامهم العدوانية بصورة غير مباشرة بتفسير اختبار استبطاني له صلة بالموضوع ـ فلم ينخفض ضغط الدم عندهم. إذن، إن العدوان غير المباشر بديل رديء، على ما يبدو، للثأر المباشر.

(٧) هذا المنظور هو الذي طرحه بول فين في عمله العظيم Le Pain et le Cirque. ويعتبر فين أن الخبز واللهو في روما الكلاسيكية منتزعان من النخب بقدر ما هما ممنوحان من قبلها لتحييد الغضب. وها هو يقول «إن الحكومة لم تكن تؤمن اللهو للناس بقصد نزع الطابع السياسي عنهم، على أن المؤكد هو أن الناس سيكونون مسيسين ضد الحكومة إذا ما رفضت السماح لهم بالملاهي» (ص ٩٤).

(٨) إن هذا التزامن بذاته لا يثبت، بالطبع، أن الطقوس بذاتها هي الدافع للانتفاضة. هنا لا بد للمرء أن يميز بين تأثير الرمزية الطقوسية من ناحية، واحتشاد المحكومين الجماهيري من ناحية أخرى.

(٩) هنا كانت افادتي كبيرة من أليكس ليشتنشتاين: «That Disposition to Theft, with which they have been Branded».

(١٠) كما يلحظ تشارلز جوينر في Down by the Riverside، ص ١٧٧، كان المحتال في الحكايات الشعبية الأفرو ـ أميركية يحصل على رضى عظيم خاص في انتزاع طعامه من الحيوانات الأكثر منه قوة. نقلاً عن المصدر السابق، ص ٤١٨.

(١١) تشارلز سي. جونز: The Religions Institution of the Negroes in the United States، ص ١٣١، ١٣٥، نقلاً عن ليشتنشتاين That Disposition to Theft، ص ٤٢٢.

(١٢) La République au Village، ص ٨١.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٥.

(١٤) طومسون: Whigs and Hunters.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(١٨) وهنالك جدلية مماثلة، إلى جانب ذلك، تجمع بين ممارسات السيطرة والتراث المخفي. إن ضراوة حارسي الطرائد، والاعتقالات، والملاحقات، والقوانين الجديدة، والتنبيهات، وفقد موارد العيش، لا بد أن تجد طريقها إلى النقاش المعياري للذين يصار إلى الحد من حقوقهم السابقة بالغابات.

(١٩) The New Class، ص ١٢٠. ولنذكر هنا القول المأثور في أوروبا الشرقية: «هم يتظاهرون بأنهم يدفعون لنا، ونحن نتظاهر بأننا نعمل».

(٢٠) هذا العرض موسع إلى حد أكبر في سكوت: Weapons of the Weak، الفصل السابع.

(٢١) إن المباشرة ببعض أشكال التمرد قابلة للفهم على أساس هذا النهج. تخيل، على سبيل المثال، فلاحين خاضعين أكرهوا على ذلك بالتخويف من قبل أسيادهم، كما يمكن أن نستنتج من أسلوبهم الإذعاني. ثم تجد بعد البحث عن كثب أعمالاً من العنف بين الفينة والأخرى صادرة من تحت. الأجير يفقد صبره ويرد حين يكون العمل مرهقاً، أو الإيجار مرتفعاً جداً، أو يهان إهانة شديدة. مثل هذه الأعمال لا بد أن تقابل بسرعة بعقوبات شديدة (الضرب، السجن، إحراق الأكواخ، على سبيل المثال) مما ينشىء حاجزاً مخيفاً. ولنتخيل الآن أن حدثاً سياسياً بعيداً (كحكومة ذات ميول اصلاحية) حدث بعد سنوات وكفّ يد الشرطة الريفية التي طبقت تلك العقوبات. وفي مثل هذه الحال يمكن لبعض أحداث العدوان من تحت، أن تمر لأول مرة تذكر، بدون عقوبة. ومع انتشار النبأ بأن أحد الأجراء صفع صاحب الأرض ولم

يعاقب، أحسب أن اجراء آخرين يميلون للمغامرة بالتصرف كذلك. وعلى أساس ثبوت هذه التوقعات الجديدة بالنسبة لتوازن القوى، ليس من الصعب أن نرى كيف أن أعمال العدوان المكشوف، يمكن لها كعملية انتشار الشائعة، أن تعمم بسرعة. وبتعميم العدوان من تحت، يتغير توازن القوى الذي كان سائداً تغيراً أساسياً.

(٢٢) الامتحان الاختباري الأوضح لمثل هذا الافتراض هو أن نلاحظ ما يحدث حين تتراخى الرقابة أو العقوبة.

(٢٣) Whigs and Hunters، الفصلان ١ و ٢.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٢٦) بيتر لينبوغ: «Karl Marx, the Theft of Wood, and Working-class Composition: A Contribution to the Current Debate».

(٢٧) المصدر نفسه، ١٣.

(٢٨) لمراجعة هذه الأدبيات ولعرض أهمية هذا النوع من المقاومة، انظر Resistance without Protest and without Organization، لي، ص ٤١٧ ـ ٥٢.

(٢٩) لقد كانت الفراغات الثورية مسعفة بهذا الشكل لأكثر من مجموعة من الفلاحين. وفي الأشهر التي أعقبت استيلاء البلشفيك على السلطة وقبل أن تمكنت الدولة الجديدة من الإشعار بوجودها في الريف، قام الفلاحون الروس على نطاق أوسع بما حاولوا القيام به دائماً على نطاق أضيق. انشأوا حقولاً جديدة في ما كان حرجاً من قبل، أو أرضاً للرعي للنبلاء والأسرة الحاكمة، أو أرضاً للدولة من غير أن يعلموا السلطة بذلك. وضخموا أعداد السكان المحليين وخفضوا المساحات الصالحة للزراعة ليظهروا القرية فقيرة بقدر الإمكان بحيث لا يجوز فرض الضرائب عليها. والدراسة الرائعة التي قام بها أورلندو فيجس لهذه الفترة توحي بأن إحصاء عام ١٩١٧ أنقص الأرض الصالحة للزراعة في روسيا بنتيجة هذه العمليات النفعية الخاصة بنسبة ١٥٪ Peasant Revolution, Civil War: The Volga Countryside in Revolution، الفصل ٣.

(٣٠) إن المدرسين في المدارس الابتدائية والثانوية يشتركون معاً في تقليد يتناول أهمية اقامة نهج حازم وتنفيذه كي لا يترسخ نموذج من الازدراء الشفهي، ما يؤدي، على ما هو محتمل، إلى أعمال جريئة في مجال الطعن بالسلطة العليا. كذلك يلجأ الحكام في لعبة كرة السلة إلى إنزال العقوبة حتى بالمخالفات التافهة في البداية لوضع نهج يتيح لهم التساهل قليلاً في وقت لاحق.

(٣١) Elementary Forms of Peasant Insurgency. الفصل الثاني.

(٣٢) بروس لنكولن: Revolutionary Exhumations in Spain, July, 1936.

(٣٣) هذا، على ما اعتقد، هو العنصر المفقود في نظريات «الشرعنة» في كتاب جون غافنتا، الذي يعد لولا ذلك، ثاقب النظرة متسماً بالتبصر: Power and Powerlessness، لا سيما الفصل الأول.

انظر أيضاً لوكس: Power: A Radical View.

هوامش الفصل الثامن

(١) ستنشر قريباً في Critical Anthropology: The Ethnology of Stanley Diamand، نشر وارد غايلي وڤيانا مولّر.

(٢) Ferdy durke، ترجمة أريك موسباخر، ص ٦١.

(٣) Ceausescu's Absolute Powre Dies in Rumanian Popular Rage في نيويورك تايمز، ٧ كانون الثاني، ١٩٩٠، ص أ/١٥.

(٤) فين: Le Pain et Le Cirque ص ٥٤٨.

(٥) My Bondage and My Freedom، ص ٦١.

(٦) نقلاً عن مقابلة في Times Literary Supplement، ٢٣ كانون الثاني ١٩٨٧، ص ٨١. على أنه علي أن أذكر هنا أن هذه العبارة جاءت في المخطوطة قبل تسعة أشهر من عثور هافل على عمل رسمي ثابت، أكثر أمناً.

(٧) شيرلي كرستيان: «With a Thunderclap, Leftist Breaks Chile's Silence» في نيويورك تايمز، ٣٠ حزيران ١٩٨٨، ص أ/٤.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) رابوتو: Slave Religion، ص ٢٩٧.

(١٠) My Bondage and My Freedom،ص ١٥١، ٥٢. التأكيد الأول هو في النص الأصلي، أما الثاني فمضاف. لقد كتب دوغلاس وآخرون عن العبيد الذين استطاعوا بصورة ما أن يظلوا على قيد الحياة برغم المصادمات الجسدية. وأقنعوا أسيادهم بأن قتلهم بالرصاص ممكن، أما الجلد فلا. بعد ذلك يجد السيد نفسه أمام الخيار بأن يفعل كل شيء، أو أن لا يفعل أي شيء إطلاقاً. إن منطق النخوة في مجتمعات بلا مؤسسات قانونية فاعلة هو كذلك إلى حد بعيد. الاستعداد الصحيح للمخاطرة بالموت في تفادي الإهانة يجعل الخصم يفكر بعناية قبل توجيه تلك الإهانة، ولقد تفحص منظرو الردع هذا الوضع بدقة لكنهم لم يبلغوا بذلك ما فعله جوزف كونراد في وصفه للفوضوي السريع الحساسية الذي سار في لندن وقد حزم نفسه بالمتفجرات. وبالتالي تجنبه الشرطة، The Secret Agent: A Simple Tale.

(١١) أوسوفسكي: Puttin' au Ole Massa ص ٣٢٤.

(١٢) إيفانس: Personal Politics، ص ٢٩٩.

(١٣) استير ب. فاين: In a City of the Volga, Tears, Anger Delight، في نيويورك تايمز، ٧ تموز ١٩٨٨، ص ٧.

(١٤) تيموثي غارتون آش: The Polish Revolution: Solidarity، ص ٣٨ ـ ٣٩. ١٥. المصدر السابق. ص ٣٧.

(١٦) How to Make a Democratic Revolution، ص ٣١.

(١٧) The Polish Revolution، ص ٢٨١.

(١٨) رومان لابا:The Roots of Solidarity: A political Sociology of Poland's Working Classe Democratization. ص ٤٥، ٤٦. وهنالك تقرير آخر مشابه لهذا أشد الشبه يصف الوضع في لقاء احتجاجي واسع في برلين الشرقية عقد في الكنيسة في منتصف تشرين الأول عام ١٩٨٩. «مثل هذه النكات ليست جديدة، ولا هو الاحتجاج، وبصورة خاصة من حرم الكنائس. إلا أن **مباشرتها غير المموهة**، والتنديد الراديكالي بالنظام وبعدم استعداد القادة لتغييره، **والحماس الذي به أبدى العامة بهجتهم**، كانت **جديدة إلى حد كبير حتى أن الكثيرين ذهلوا وتطلعوا، بعضهم إلى بعض، غير مصدقين**» الخط للتأكيد مضاف. وهنري كام: In East Berlin, Satire Conquers Fear في نيويورك تايمز، ١٧ تشرين الأول ١٩٨٩، ص أ/١٢.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٢٠) بيركوتيز: Aggression، ص ٨٧. وفي سلسلة أخرى من التجارب تشجعت المجموعات التي كانت

باستمرار تعطي أعمالاً مذلة للقيام بها على التذمر والإصرار على معاملة أفضل. وإذا ما حققت بعض النجاح أصبحت أكثر عدوانية، مما يوحي بأن العداوة المكبوتة سابقاً وجدت منفذاً مأموناً. ڤيو وكيلي: The Social Psychology of Groups، ص ١٨٣.

(٢١) وبمعنى من المعاني، أن أحد أعباء الجماعات المحكومة هو أن رغبتها بالكمال وبالموثوقية قد تصطدم أحياناً بغريزة حب السلامة ـ على الأقل في التراث العام المعلن.

(٢٢) The Cognitive Control of Motivation، ص ٢٤٨.

(٢٣) The Earth (La Terre) ترجمة دوغلاس بارميه، ص ٩٠ ـ ٩١.

(٢٤) المحظور الذي يخرق سراً، يمكن أن يقال عنه بمعنى من المعاني إنه محظور لم يخرق بالفعل. وفي جميع الأوضاع، إلا ما كان منها انفجاراً تاماً، يحتمل أن يكون الإعلان عن تراث مكتوم أكثراً تعمداً من مثيله المحجوب. وطالما افترض المحكوم أن علاقة الخضوع متستمر بعد ذلك بشكل من الأشكال، فإن التعبير عن المخالفة، حتى ولو كان جريئاً، يقوم بتنازلات لوجهة نظر المهيمن.

(٢٥) الكثير من الحياة الاجتماعية الروتينية يعتمد على إبقاء مثل هذه المعارف المتبادلة خارج التراث العام. كل واحد قد يعلم أن الرئيس مدمن على الشراب، غير أن الأمور تظل حتى إعلان هذا الواقع كما لو أن ذلك غير حقيقي. أو لنفترض زواجين تتطابق فيهما الحقائق، غير أن أحدهما مميز بمظاهر الانسجام والتوافق والآخر بالمشاحنات العلنية. إن العلنية العامة «لفشل» الزواج الثاني هي التي تخلق له أزمته خلافاً للزواج الآخر.

(٢٦) يمكن أن يقال ذلك بخصوص غلاسنوست غورباتشوف. إن الحقائق، والكتب، والمعلومات التي عرفت في هذه الفترة لا يمكن أن تمحى بسهولة حتى ولو أن فترة الغلاسنوست انتهت.

(٢٧) الكلمة «نسبياً» ضرورية أساسية هنا لأنه ليس هناك، إذا شئنا الدقة، فرد غير متأثر بالمجتمع، مستقل كلياً، أو تراث مكتوم «صاف»، كما أنه لا وجود لفرد محض ليس نتيجة ثقافة خاصة، وتاريخ خاص.

(٢٨) للتمييز الموازي بين ما يسميه لورنس غودوين بالجمهور «الفوضوي» والجمهور «الديموقراطي». انظر Haw to Make a Democratic Revolution ص ٧٤. وفي كل حال، لفت نظري من جهة أخرى أن العنف الشعبي حتى ولو كان ذا نوعية ثورية، هو قصير المدى نسبياً بغياب الأعداء الملموسين. والظاهر أن حمامات الدم في أعقاب الثورة هي إذا ما حدثت من صنع أجهزة الدولة البيروقراطية في الغالب، أكثر مما هي حركات شعبية.

(٢٩) ل. بودين وج. توشار: Front Populaire، ص ١١٢، نقلاً عن زولبيرغ: Movement of Madness، ص ١٨٣.

(٣٠) Labourers and Landowners ص ٢٠٢ ـ ٢٠٦، ٣١٤ ـ ٣١٥.

(٣١) جينوفيز: Roll, Jordan, Roll، ص ١٠٩ و٩٧ ـ ١١٢ بصورة أعم. انظر أيضاً آرمستيد. ل. روبنسون: Bitter Fruit of Bandage: Slavery's Demise and the Collapse of the Confederacy الفصل السادس.

(٣٢) الإساءات في هذا الإطار ينبغي أن تفهم على أنها الإهانات الجماعية. مثلاً، إن دراسة جودت رولين للخدم المنزليين (الملونين في الغالب) في منطقة بوسطن، تذكر حدثاً يشير، على ما يبدو، إلى أن مجزرة السجناء الملونين في أغلبيتهم أثناء الاستيلاء على السجن في أتيكا، في نيويورك كانت مناسبة فقدت معها إحدى العاملات في البيوت تحفظها المألوف. مستخدمها قال: «لم أعرف لماذا غضبت كل هذا الغضب. لكنه ظهر لي أثناء حدث أتيكا، لم تعد تستطيع أن تضبط نفسها. تكلمت عن كل ما فعله البيض بالملونين... كانت مغضبة هائجة حقاً». الظاهر في هذه الحالة أن غضب هذه المرأة بالنيابة عن شعبها هو الذي آثار هذا الانفجار Betwenn Women، ص ١٢٦.

(٣٣) مثل هذه التحديات للسجل تحدث بالفعل. انتفاضة «غيتو» فرصوفيا مثل واضح ومثير على ذلك. غير أنها شكل استثنائي نادر للعمل الجماعي.

(٣٤) Injustice، ص ٨٠ وما يليها.

(٣٥) The Critique of Dialectical Reason ترجمة آلان شريدان سميث، ص ٣٧٩. وقد استفدت من ورقة رائعة لأندرزج ڤيموسكي عن كتاب سارتر مما أكدّ على هذه العلاقة.

(٣٦) Moments of Madness، ص ٢٠٦.

(٣٧) يمكن، على هذا الأساس، أن تتخيل تحليلاً يسعى لكي يفسر كيف أن الكثير من المصالح الحقيقية لا تظهر إلى النور كحركات منظمة. إلى جانب تأثيرات القمع والفصل مما يحول دون تطورها والتعبير عنها، هنالك مصالح حقيقية عديدة ليست متماسكة إلى حد كافٍ، ولا هي منتشرة، بحيث تخلق شبكة كامنة من القوة تعتمد عليها التعبئة الكاريزمية.

(٣٨) لادوري: Carnival in Romans، ص ٩٩.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٤٠) The Wold Turned Upside Down، الفصل ٧.

(٤١) المصدر نفسه، الفصلان ٨ و ٩. المقتبس في الجملة التالية هو في ص ١٣٠.

(٤٢) في مجتمع أكثر من ذلك ثقافة يحب المرء أن يربط بين أهمية النص المكتوب في الخيال الشعبي والمدى الذي إليه يجسد التراث المكتوم للعامة الذين يستهويهم. وهكذا كتب كريستوفر هيل أن شعبية أعمال توماس باين الهائلة في إنكلترا مردها إلى «أن وقع أقدامهم (المهنيين والمقتلعين من بلادهم) وغمغمة كلامهم غير الرسمي كانا يشكلان خلفية كتابات باين» Puritanism and Revolution: The English Revolution of The Seventeenth Century، ص ١٠٢.

(٤٣) غودوين: Haw to Make a Democratic Revolution، الفصل الثالث، هو الذي يوحي بمثل ذلك.

(٤٤) كولنز: Conflict Sociology، ص ٣٦٧.

ببلوغرافیا

Abbiateci, André. 1970. "Arsonists in Eighteenth-Century France: An Essay in the Typology of Crime." Translated by Elborg Forster and reprinted in *Deviants and the Abandoned in French Society: Selections from the Annales*, edited by Robert Forster and Orest Ranum. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Abbot, Jack Henry. 1982. *In the Belly of the Beast*. New York: Vintage.

Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill, and Bryan S. Turner. 1980. *The Dominant Ideology Thesis*. London: Allen and Unwin.

Abu-Lughod, Lila. 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.

Adas, Michael. 1979. *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest against European Colonial Order*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Adriani, N., and Albert C. Kruyt. 1951. *De barée sprekende torajos van Midden-Celebes*. Amsterdam: Nord: Hollandische Vitgevers Maatschappig.

Agulhon, Maurice. 1970. *La république au village: Les populations du Var de la révolution à la seconde république*. Paris: Plon.

Alcoff, Lind. 1988. "Cultural Feminism versus Post-structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 13 (3): 405–36.

Allport, Gordon W., and Leo Postman. 1947. *The Psychology of Rumor*. New York: Russell and Russell.

Althusser, Louis. 1970. *Reading Capital*. London: New Left Books.

Ardener, Shirley, ed. 1977. *Perceiving Women*. London: J. M. Dent and Sons.

Ash, Timothy Garton. 1983. *The Polish Revolution: Solidarity*. New York: Charles Scribner's Sons.

Atkinson, Jane Mannig. 1984. "Wrapped Words: Poetry and Politics among the Wana of Central Sulawesi, Indonesia." In *Dangeraus Words: Languoge and Politics in the Pacific*, edited by Donald Lawrence Brenneis and Fred B. Myers. New York: New York University Press.

Babcock, Barbara, ed. 1978. *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society.* Ithaca: Cornell University Press.

Bachrach, Peter, and Morton S. Baratz. 1970. *Power and Poverty: Theory and Practice.* New York: Oxford University Press.

Bakhtin, Mikhail. 1984. *Rabelais and His World.* Translated by Helene Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press.

Balzac, Honoré de. 1949. *Les paysans.* Paris: Pleiades.

———. 1970. *A Harlot High and Low [Splendeurs et misères des courtisanes].* Translated by Reyner Happenstall. Harmondsworth: Penguin.

Bauman, Zygmunt. 1976. *Socialism, the Active Utopia.* New York: Holmes and Meier.

Belenky, Mary, et al. 1986. *Womens' Ways of Knowing: The Development of Self, Voice, and Mind.* New York: Basic Books.

Bell, Colin, and Howard Newby. 1973. "The Sources of Agricultural Workers' Images of Society." *Sociological Review* 21 (2): 229–53.

Benveniste, Émile. 1974. *Problèmes de linguistique générale,* vol. 2. Paris: Gallimard.

Berée, Yves-Marie. 1976. *Fêtes et révolte: Des mentalités populaires du XVI^e au XVIII^e siècle.* Paris: Hachette.

Berkowitz, Leonard. 1962. *Aggression: A Social Psychological Analysis.* New York: McGraw Hill.

Bernstein, Basil. 1971. *Class, Codes, and Control.* London: Routledge and Kegan Paul.

Berreman, Gerald D. 1959. "Caste in Cross Cultural Perspective." In *Japan's Invisible Race: Caste in Culture and Personality,* edited by George DeVos and Hiroshi Wagatsuma. Berkeley: University of California Press.

Bloch, Marc. 1970. *French Rural History: An Essay on Its Basic Character.* Translated by Janet Sondheimer. Berkeley: University of California Press.

Bodin, L., and J. Touchard. 1961. *Front Populaire.* Paris: Armand Colin. In "Moments of Madness," by Aristide R. Zolberg. *Politics and Society* 2 (2): 183–207.

Boulle, Pierre. 1985. "In Defense of Slavery: Eighteenth-Century Opposition to Abolition and the Origins of a Racist Ideology in France." In *History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology in Honour of George Rudé,* edited by Frederick Krantz. Montreal: Concordia University.

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice.* Translated by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste.* Translated by Richard Nice. Cambridge: Harvard University Press.

Brehm, Sharon S., and Jack W. Brehm. 1981. *Psychological Reactance. A Theory of Freedom and Control.* New York: Academic Press.

Brenneis, Donald. 1980. "Fighting Words." In *Not Work Alone: A Cross-cultural View of Activities Superfluous to Survival,* edited by Jeremy Cherfas and Roger Lewin. Beverly Hills: Sage.

Brown, R., and A. Gilman. 1972. "The Pronouns of Power and Solidarity." In *Language and Social Context,* edited by Pier Paolo Giglioli. Harmondsworth: Penguin.

Brun, Viggo. 1987. "The Trickster in Thai Folktales." In *Rural Transformation in Southeast Asia,* edited by C. Gunnarsson et al. Lund: Nordic Association of Southeast Asian Studies.

Burke, Peter. 1978. *Popular Culture in Early Modern Europe.* New York: Harper and Row.

———. 1982. "Mediterranean Europe, 1500–1800." In *Religion and Rural Revolt: Papers Presented to the Fourth Interdisciplinary Workshop on Peasant Studies,* University of British Columbia, edited by Janos M. Bak and Gerhard Benecke. Manchester: Manchester University Press.

Campbell, Colin. 1971. *Toward a Sociology of Religion.* London: Macmillan.

Chakrabarty, Dipesh. 1983. "On Deifying and Defying Authority: Managers and Workers in the Jute Mills of Bengal circa 1900–1940." *Past and Present* 100: 124–46.

Chanana, Dev Raj. 1960. *Slavery in Ancient India.* New Delhi: People's Publishing House.

Chesnut, Mary. 1949. *A Diary from Dixie.* Boston: Houghton Mifflin.

Christian Shirley. 1988. "With a Thunderclap, Leftist Breaks Chile's Silence." *New York Times.* June 30.

Cobb, R. C. 1970. *The Police and the People: French Popular Protest, 1789–1820.* London: Oxford University Press.

Cocks, Joan Elizabeth. 1989. *The Oppositional Imagination: Adventures in the Sexual Domain.* London: Routledge.

Cohen, Abner. 1974. *Two-Dimensional Mon: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society.* Berkeley: University of California Press.

Cohen, Robin. 1980. "Resistance and Hidden Forms of Consciousness among African Workers." *Review of African Political Economy* 19: 8–22.

Cohn, Bernard. 1959. "Changing Traditions of a Low Caste." In *Traditional India: Structure and Change,* edited by Milton Singer. Philadelphia: American Folklore Society.

Cohn, Norman. 1957. *The Pursuit of the Millennium.* London: Secker and Warburg.

Collins, Randall. 1975. *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science.* New York: Academic Press.

Comaroff, Jean. 1985. *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People.* Chicago: University of Chicago Press.

Conrad, Joseph. 1953. *The Secret Agent: A Simple Tale.* Garden City, N.Y., Doubleday.

Coser, Lewis. 1974. *Greedy Institutions: Patterns of Undivided Commitment.* New York: Free Press.

Crapanzano, Vincent. 1985. *Waiting: The Whites of South Africa.* New York: Vintage.

Craton, Michael. 1982. *Testing the Chains.* Ithaca: Cornell University Press.

Dahl, Robert A. 1961. *Who Governs? Democracy and Power in an American City.* New Haven: Yale University Press.

Danee, D. C., ed. 1978. *Shuckin' and Jivin': Folklore from Contemporary Black Americans.* Bloomington: University of Indiana Press.

Davis, Natalie Zemon. 1978. "Women on Top: Symbolic Sexual Inversion and Political Disorder in Early Modern Europe." In *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society,* edited by Barbara A. Babcock. Ithaca: Cornell University Press.

Detienne, Marcel, and Jean-Pierre Vernant. 1978. *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society.* Translated by Janet Lloyd. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.

Djilas, Milovan. 1957. *The New Class.* New York: Praeger.

Douglass, Frederick. 1987. *My Bondage and My Freedom.* Edited and with an introduction by William L. Andrews. Urbana: University of Illinois Press.

Dournes, Jacques. 1973. "Sous couvert des maîtres." *Archives Européennes de Sociologie* 14: 185–209.

Du Bois, W. E. B. 1969. "On the Faith of the Fathers." In *The Souls of Black Folks* by W. E. B. Du Bois. New York: New American Library.

Eagleton, Terry. 1981. *Walter Benjamin: Towards a Revolutionary Criticism.* London: Verso. Quoted in *Politics and Poetics of Transgression* by Peter Stallybrass and Allon White. Ithaca: Cornell University Press, 1986.

Edelman, Murray. 1974. "The Political Language of the 'Helping Professions.'" *Politics and Society* 4 (3): 295–310.

Elias, Norbert. 1982. *Power and Civility,* Vol. 2 of *The Civilizing Process.* Translated by Edmund Jephcott. New York: Pantheon.

Eliot, George. 1981. *Adam Bede.* Harmondsworth: Penguin.

Elliot, J. H. 1985. "Power and Propaganda in the Spain of Philip IV." In *The Rites of Power: Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages,* edited by Sean Wilentz. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Ellison, Ralph. 1952. *Invisible Man.* New York: New American Library.

Evans, Sara. 1980. *Personal Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left.* New York: Vintage Books.

Fein, Esther B. 1988. "In a City of the Volga, Tears, Anger, Delight." *New York Times.* July 7.

Fick, Carolyn. 1985. "Black Peasants and Soldiers in the St. Domingue Revolution: Initial Reactions to Freedom in the South Province." In *History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology in Honour of George Rudé,* edited by Frederick Krantz. Montreal: Concordia University.

Field, Daniel. 1976. *Rebels in the Name of the Tsar.* Boston: Houghton Mifflin.

Figes, Orlando. 1989. *Peasant Revolution, Civil War: The Volga Countryside in Revolution.* Oxford: Clarendon Press.

Finlay, M. I. 1968. "Slavery." In *International Encyclopedia of the Social Sciences,* vol. 14, edited by D. Sills. New York: Macmillan.

Foucault, Michel. 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage Books.

———. 1979. *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy.* Edited by Meaghan Morris and Paul Patton. Sydney: Feral Publications.

———. 1980. *The History of Sexuality: An Introduction.* Vol. 1. Translated by R. Hurley. New York: Vintage Books.

Freeman, James M. 1979. *Untouchable: An Indian Life History.* Stanford: Stanford University Press.

Friedman, Susan. 1989. "The Return of the Repressed in Women's Narrative." *The Journal of Narrative Technique* 19: 141–56.

Friedman, Thomas. 1988. "For Israeli Soldiers, 'War of Eyes' in West Bank." *New York Times.* January 5.

Gaventa, John. 1980. *Power and Powerlessness: Quiescence and Rebellion in an Appalachian Valley.* Urbana: University of Illinois Press.

Geisey, Ralph E. 1985. "Models of Rulership in French Royal Ceremonial." In *The Rites of Power: Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages,* edited by Sean Wilentz. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Genovese, Eugene. 1974. *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made.* New York: Pantheon.

Giap, Nguyen Hong. 1971. *La condition des paysans au Viet-Nam à travers les chansons populaires.* Paris, thèse 3ème cycle, Sorbonne.

Giddens, Anthony. 1975. *The Class Structure of Advanced Societies.* New York: Harper.

———. 1979. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis.* Berkeley: University of California Press.

Gilman, Sander. 1968. *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Gilmore, Al-Tony. 1975. *Bad Nigger!: The National Impact of Jack Johnson.* Port Washington, N.J.: Kennikat Press.

Gilmore, David. 1987. *Aggression and Community: Paradoxes of Andalusian Culture.* New Haven: Yale University Press.

Glass, James M. 1985. *Delusion: Internal Dimensions of Political Life.* Chicago: University of Chicago Press.

Gluckman, Max. 1954. *Rituals of Rebellion in South-East Africa.* Manchester: University of Manchester Press.

———. 1970. *Order and Rebellion in Tribal Africa.* London: Allen Lane.

Goffman, Erving. 1956. "The Nature of Deference and Demeanor." *American Anthropologist* 58 (June).

———. 1971. *Relations in Public: Microstudies of the Public Order.* New York: Basic Books.

Gombrowicz, Witwold. 1966. *Ferdydurke.* Translated by Eric Mosbacher. New York: Harcourt, Brace, and World.

Goodwin, Lawrence. "How to Make a Democratic Revolution: The Rise of Solidarnosc in Poland." Book manuscript.

Goody, Jack. 1968. *Literacy in Traditional Societies.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from the Prison Notebooks.* Edited and translated by Quinten Hoare and Geoffrey Nowell Smith. London: Wishart.

Graves, Robert. n.d. *Lars Porsena, or the Future of Swearing and Improper Language.* London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co.

Greene, Graham. 1966. *The Comedians.* New York: Viking Press.

Guha, Ranajit. 1983. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency.* Delhi: Oxford University Press.

Guillaumin, Emile. 1983. *The Life of a Simple Man.* Edited by Eugen Weber, revised and translated by Margaret Crosland. Hanover, N.H.: University Press of New England.

Habermas, Jürgen. 1975. *Legitimation Crisis.* Boston: Beacon Press.

———. 1984. *The Theory of Communicative Action.* Vol. 1 of *Reason and the Rationalization of Society.* Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.

Hall, Stuart, and Tony Jefferson. 1976. *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain.* London: Hutchinson.

Halliday, M. A. K. 1978. *Language as Social Semiotic.* London: Edward Arnold.

Harper, Edward B. 1968. "Social Consequences of an Unsuccessful Low Caste Movement." In *Social Mobility in the Caste System in India: An Interdisciplinary Symposium, Comparative Studies in Society and History,* Supplement #3, edited by James Silverberg. The Hague: Mouton.

Havel, Václav. 1987. In *Times Literary Supplement.* January 23.

Hearn, Frank. 1978. *The Incorporation of the 19th-Century English Working Class. Contributions in Labor History,* no. 3. Westport, Conn.: Greenwood Press.

Hebdige, Dick. 1976. "Reggae, Rastas, and Rudies." In *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain.* London: Hutchinson.

Heusch, Luc de. 1964. "Mythe et société féodale: Le culte de Kubandwa dans le Rwanda traditional." *Archives de Sociologie des Religions* 18: 133–46.

Hill, Christopher. 1958. *Puritanism and Revolution: The English Revolution of the Seventeenth Century.* New York: Schocken.

——— 1972. *The World Turned Upside Down.* New York: Viking.

———. 1982. "From Lollardy to Levellers." In *Religion and Rural Revolt: Papers Presented to the Fourth Interdisciplinary Workshop on Peasant Studies,* University of British Columbia, edited by Janos M. Bak and Gerhard Benecke. Manchester: Manchester University Press.

———. 1985. "The Poor and the People in Seventeenth-Century England." In

History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology in Honour of George Rudé, edited by Frederiek Krantz. Montreal: Coneordia University.

Hirsehman, Albert O. 1970. *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Cambridge: Harvard University Press.

Hobsbawn, Erie. 1965. *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. New York: Norton.

———, and George Rudé. 1968. *Captain Swing*. New York: Pantheon.

———. 1973. "Peasants and Polities." *Journal of Peasant Studies* I (1): 13.

Hoehsehild, Arlie Russell. 1983. *The Managed Heart: The Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.

Hoggart, Riehard. 1954. *The Uses of Literacy: Aspects of Working Class Life*. London: Chatto and Windus.

Huang, Ray. 1981. *1571: A Year of No Significance*. New Haven: Yale University Press.

Hurston, Zora Neale. 1973. "High John de Conquer." In *Mother Wit*, edited by Alan Dundes. Englewood Cliffs: Prentiee Hall.

Ileto, Reynaldo Clemeña. 1975. "Pasyon and the Interpretation of Change in Tagalog Soeiety." Ph.D. dissertation, Cornell University.

Isaae, Rhys. 1985. "Communieation and Control: Authority Metaphors and Power Contests on Colonel Landon Carter's Virginia Plantation, 1752–1778." In *The Rites of Power: Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages*, edited by Sean Wilentz. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Jayawardena, Chandra. 1968. "Ideology and Conflict in Lower Class Communities." *Comparative Studies in Society and History* 10 (4): 413–46.

Jones, Charles C. 1842. *The Religious Institution of the Negroes in the United States*. Savannah.

Jones, Edward. 1964. *Ingratiotion: A Social Psychological Analysis*. New York: Appleton-Century-Crofts.

Joyner, Charles. 1984. *Down by the Riverside*. Urbana: University of Illinois Press.

Jürgensmeyer, Mark. 1980. "What if Untouchables Don't Believe in Untouehability?" *Bulletin of Concerned Asian Scholars* 12 (1): 23–30.

———. 1982. *Religion as Social Vision: The Movement against Untouchability in 20th Century Punjab*. Berkeley: University of California Press.

Kamm, Henry. 1989. "In East Berlin, Satire Conquers Fear." In *New York Times*, Oetober 17.

Kanter, Rosabeth Moss. 1972. *Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective*. Cambridge; Harvard University Press.

Kardiner, Abram, and Lionel Ovesey. 1962. *The Mark of Oppression: Explorations in the Personality of the American Negro*. Cleveland: Meridian Books.

Kerr, Clark, and Abraham Siegel. 1954. "The Inter-Industry Propensity to Strike: An International Comparison." In *Industrial Conflict*, edited by Arthur Kornhauser et al. New York: McGraw-Hill.

Khare, R. S. 1984. *The Untouchable as Himself: Ideology, Identity, and Pragmatism*

among the Lucknow Chamars. Cambridge Studies in Cultural Systems, #8. Cambridge: Cambridge University Press.

Khawam, René B., trans. 1980. *The Subtle Ruse: The Book of Arabic Wisdom and Guile.* London: East-West Press.

Klausner, William J. 1987. "Siang Miang: Folk Hero." In *Reflections on Thai Culture.* Bangkok: The Siam Society.

Kolchin, Peter. 1987. *Unfree Labor: American Slavery and Russian Serfdom.* Cambridge: Harvard University Press.

Kundera, Milan. 1983. *The Joke.* Translated by Michael Henry Heim. Harmondsworth: Penguin.

Kunzle, David. 1978. "World Upside Down: The Iconography of a European Broadsheet Type." In *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society,* edited by Barbara A. Babcock. Ithaca: Cornell University Press.

Laba, Roman. Forthcoming. "The Roots of Solidarity: A Political Sociology of Poland's Working Class Democratization." Princeton: Princeton University Press.

Ladurie, Emmanuel Le Roy. 1979. *Carnival in Romans.* Translated by Mary Feeney. New York: George Braziller.

Lakoff, Robin. 1975. *Language and Women's Place.* New York: Harper Colophon.

LeBon, Gustav. 1895. *La psychologie des foules.* Paris: Alcan.

Lefebvre, Georges. 1973. *The Great Fear of 1789: Rural Panic in Revolutionary France.* Translated by Joan White. New York: Pantheon.

Levine, Lawrence W. 1977. *Black Culture and Black Consciousness.* New York: Oxford University Press.

Lewis, I. M. 1971. *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism.* Harmondsworth: Penguin.

Lichtenstein, Alex. 1988. "That Disposition to Theft, with which they have been Branded: Moral Economy, Slave Management, and the Law." *Journal of Social History* (Spring).

Lincoln, Bruce. 1985. "Revolutionary Exhumations in Spain, July 1936." *Comparative Studies in Society and History* 27 (2): 241–60.

Linebaugh, Peter. 1976. "Karl Marx, the Theft of Wood, and Working-class Composition: A Contribution to the Current Debate." *Crime and Social Justice* (Fall-Winter), 5–16.

Livermore, Mary. 1889. *My Story of the War.* Hartford, Conn. In Albert J. Raboteau. 1978. *Slave Religion: The "Invisible Institution" of the Antebellum South.* New York: Oxford University Press.

Lockwood, P. 1966. "Sources of Variation in Working-Class Images of Society." *Sociological Review* 14 (3): 249–67.

Lukes, Steven. 1974. *Power: A Radical View.* London: Macmillan.

McCarthy, John D., and William L. Yancey. 1970. "Uncle Tom and Mr. Charlie: Metaphysical Pathos in the Study of Racism and Personality Disorganization." *American Journal of Sociology* 76: 648–72.

McCarthy, Thomas. 1989. *The Critical Theory of Jürgen Habermas.* London: Hutchinson.

McKay, Ian. 1981. "Historians, Anthropology, and the Concept of Culture." *Labour/Travailleur,* vols. 8–9: 185–241.

Malcolmson, R. W. 1973. *Popular Recreations in English Society 1700–1850.* Cambridge: Cambridge University Press.

Marriott, McKim. 1955. "Little Communities in an Indigenous Civilization." In *Village India,* edited by McKim Marriott. Chicago: University of Chicago Press.

Martinez-Alier, Juan. 1971. *Labourers and Landowners in Southern Spain.* St. Anthony's College Oxford Publieations, no. 4. London: Allen and Unwin.

Mathiesen, Thomas. 1965. *The Defenses of the Weak: A Sociological Study of a Norwegian Correctional Institution.* London: Tavistock.

Melville, Herman. 1968. "Benito Cereno." In *Billy Budd and Other Stories.* New York: Penguin.

Milgram, Stanley. 1974. *Obedience to Authority: An Experimental View* New York: Harper and Row.

Miliband, Ralph. 1969. *The State in Capitalist Society.* London: Weidenfeld and Nicholson.

Moffat, Michael. 1979. *An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus.* Princeton: Princeton University Press.

Moore, Barrington, Jr. 1987. *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt.* White Plains, N.Y.: M. E. Sharpe.

Mullin, Gerard W. 1972. *Flight and Rebellion: Slave Resistance in 18th Century Virginia.* New York: Oxford University Press.

Najita, Tetsuo, and Irwin Scheiner. 1978. *Japanese Thought in the Tokugawa Period, 1600–1868: Methods and Metaphors.* Chicago: University of Chicago Press.

Newby, Howard. 1975. "The Deferential Dialectie." *Comparative Studies in Society and History* 17 (2): 139–64.

Nietzsche, Friedrich. 1969. *On the Genealogy of Morals.* Translated by Walter Kaufman and F. J. Hollingsdale. New York: Vintage.

Nicholls, David. 1984. "Religion and Peasant Movements during the French Religious Wars." In *Religion and Rural Revolt: Papers Presented to the Fourth Interdisciplinary Workshop on Peasant Studies,* University of British Columbia, edited by Janos M. Bak and Gerhard Benecke. Manchester: Manchester University Press.

Nonini, Donald, and Arlene Teroka. Forthcoming. "Class Struggle in the Squared Circle: Professional Wrestling as Working-Class Sport." In *Dialectical Anthropology: The Ethnology of Stanley Diamond,* edited by Christine W. Gailey and Stephen Gregory. Gainesville: University of Florida Press.

O'Donnell, Guillermo. 1986. "On the Fruitful Convergences of Hirschman's *Exit, Voice, and Loyalty* and *Shifting Involvements:* Reflections from Recent Argentine Experience." In *Development, Democracy and the Art of Trespassing: Essays*

in Honor of Albert Hirschman, edited by Alejandro Foxley et al. Notre Dame: Notre Dame University Press.

Orwell, George. 1962. *Inside the Whale and Other Essays.* Harmondsworth: Penguin.

Osofky, Gilbert, ed. 1969. *Puttin' on Ole Massa: The Slave Narratives of Henry Bibb, William Wells, and Solomon Northrup.* New York: Harper and Row.

Owen, Robert. 1920. *The Life of Robert Owen.* New York: Alfred Knopf.

Parkin, Frank. 1971. *Class, Inequality and the Political Order.* New York: Praeger.

Patterson, Orlando. 1982. *Slavery and Social Death: A Comparative Study.* Cambridge: Harvard University Press.

Piven, Frances Fox, and Richard Cloward. 1977. *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail.* New York: Vintage.

Poulantzas, Nicos. 1978. *State, Power, Socialism.* London: New Left Books.

Polsby, Nelson. 1963. *Community Power and Political Theory.* New Haven: Yale University Press.

Pred, A. 1989. "The Locally Spoken Word and Local Struggles." *Environment and Planning D: Society and Space* 7: 211–33.

———. 1989. *Lost Words and Lost Worlds: Modernity and the Language of Everyday Life in Late Nineteenth-Century Stockholm.* Cambridge: Cambridge University Press.

Raboteau, Albert. 1978. *Slave Religion: The "Invisible Institution" of the Antebellum South.* New York: Oxford University Press.

Reddy, William M. 1977. "The Textile Trade and the Language of the Crowd at Rouen, 1752–1871." *Past and Present* 74: 62–89.

Reeves, Marjorie E. 1972. "Some Popular Prophesies from the 14th to 17th Centuries." In *Popular Belief and Practice: Papers Read at the 9th Summer Meeting and 10th Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society,* edited by G. J. Cuming and Derek Baker. Cambridge: Cambridge University Press.

Rhys, Jean. 1974. *After Leaving Mr. McKenzie.* New York: Vintage.

Rickford, John R. 1983. "Carrying the New Wave into Syntax: The Case of Black English BIN." In *Variation in the Form and Use of Language,* edited by Robert W. Fasold. Washington: Georgetown University Press.

Robinson, Armstead L. Forthcoming. *Bitter Fruit of Bondage: Slavery's Demise and the Collapse of the Confederacy.* New Haven: Yale University Press.

Rogers, Susan Carol. 1975. "Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance: A Model of Female/Male Interaction in Peasant Society." *American Ethnologist* 2 (4): 727–56.

Rollins, Judith. 1985. *Between Women: Domestics and Their Employers.* Philadelphia: Temple University Press.

Rosengarten, Theodore. 1974. *All God's Dangers: The Life of Nate Shaw.* New York: Knopf.

Rothkrug, Lionel. 1984. "Icon and Ideology in Religion and Rebellion, 1300–1600: Bayernfreiheit and Réligion Royale." In *Religion and Rural Revolt: Papers*

Presented to the Fourth Interdisciplinary Workshop on Peasant Studies, University of British Columbia. Manchester: Manchester University Press.

Rudé, George. 1959. *The Crowd in the French Revolution*. Oxford: Clarendon Press.

———. 1964. *The Crowd in History: A Survey of Popular Disturbances in France and England, 1730–1848*. New York: Wiley.

Rudwin, Maximillian J. 1920. *The Origin of the German Carnival Comedy*. New York: G. E. Stechert.

Sabean, David Warren. 1984. *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sales, Roger. 1983. *English Literature in History, 1780–1830: Pastoral and Politics*. London: Hutchinson.

Sartre, Jean-Paul. 1976. *The Critique of Dialectical Reason*. Translated by Alan Sheridan-Smith. London: New Left Books.

Scheler, Max. 1961. *Ressentiment*. Translated by William W. Holdheim and edited by Lewis A. Coser. Glencoe, Ill.: Free Press.

Schopenhauer, Arthur. 1891. *Selected Essays of Arthur Schopenhauer*. Translated by Ernest Belfort Bax. London: George Bell. In Sander Gilman, *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*. 1968. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Scott, James C. 1977. "Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition." *Theory and Society* 4 (1): 1–38, and 4 (2): 211–46.

———. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.

———. 1987. "Resistance Without Protest and Without Organization: Peasant Opposition to the Islamic *Zakat* and the Christian Tithe." *Comparative Studies in Society and History* 29 (3).

Searles, Harold F. 1965. *Collected Papers on Schizophrenia and Related Subjects*. New York: International Universities Press.

Sennett, Richard, and Jonathan Cobb. 1972. *The Hidden Injuries of Class*. New York: Knopf.

———. 1977. *The Fall of Public Man*. New York: Knopf.

Sharpe, Gene. 1973. *The Politics of Nonviolent Action*, part I of *Power and Struggle*. Boston: Porter Sargent.

Skinner, G. William. 1975. *Marketing and Social Structure in Rural China*. Tucson: Association of Asian Studies.

Slamet, Ina E. 1982. *Cultural Strategies for Survival: The Plight of the Javanese*. Comparative Asian Studies Program, monograph #5. Rotterdam: Erasmus University.

Stallybrass, Peter, and Allon White. 1986. *The Politics and Poetics of Transgression*. Ithaca: Cornell University Press.

Stinchcombe, Arthur. 1970. "Organized Dependency Relations and Social Stratification." In *The Logic of Social Hierarchies*, edited by Edward O. Laumann et al. Chicago: Chicago University Press.

Strauss, Leo. 1973. *Persecution and the Art of Writing.* Westport, Conn.: Greenwood Press.

Taal, J. F. 1963. "Sanskrit and Sanskritization." *Journal of Asian Studies* 22 (3).

Thibaut, John, and Harold Kelley. 1959. *The Social Psychology of Groups.* New York: Wiley.

Thompson, E. P. 1966. *The Making of the English Working Class.* New York: Vintage.

———. 1974. "Patrician Society, Plebeian Culture." *Journal of Social History* 7 (4).

———. 1975. *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act.* New York: Pantheon.

Trudgill, Peter. 1974. *Sociolinguistics: An Introduction to Language and Society.* Harmondsworth: Penguin.

Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure.* Chicago: Aldine.

Veyne, Paul. 1976. *Le pain et le cirque.* Paris: Editions de Seuil.

Viola, Lynne. 1986. "Babí bunty and Peasant Women's Protest during Collectivization." *The Russian Review* 45: 23–42.

Walker, Alice. 1982. "Nuclear Exorcism." *Mother Jones,* Sept.–Oct.

Walker, Jack E. 1966. "A Critique of the Elitist Theory of Democracy." *American Political Science Review* 60: 285–95.

Walthall, Anne. 1983. "Narratives of Peasant Uprisings in Japan." *Journal of Asian Studies* 43 (3): 571–87.

———. 1986. "Japanese *Gimin:* Peasant Martyrs in Popular Memory." *American Historical Review* 91 (5): 1076–102.

Weber, Max. 1963. *The Sociology of Religion.* Boston: Beacon Press.

Weiner, Annette B. 1984. "From Words to Objects to Magic: 'Hard Words' and the Boundaries of Social Interaction." In *Dangerous Words: Language and Politics in the Pacific,* edited by Donald Lawrence Brenneis and Fred R. Myers. New York: New York University Press.

Weininger, Otto. 1906. *Sex and Character.* London: William Heinemann. In Sander Gilman, *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews.* 1968. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Weller, Robert. 1987. "The Politics of Ritual Disguise: Repression and Response in Taiwanese Popular Religion." *Modern China* 13 (1): 17–39.

Wertheim, W. F. 1973. *Evolution or Revolution.* London: Pelican Books.

Wilentz, Sean, editor. 1985. *The Rites of Power: Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Willis, Paul. 1977. *Learning to Labour.* Westmead: Saxon House.

Winn, Denise. 1983. *The Manipulated Mind: Brainwashing, Conditioning, and Indoctrination.* London: Octogon Press.

Wofford, Susanne. Forthcoming. "The Politics of Carnival in *Henry IV.*" In *Theatrical Power: The Politics of Representation on the Shakespearean Stage,* edited by Helen Tartar. Stanford University Press.

Wortmann, Richard. 1985. "Moscow and Petersburg: The Problem of the Politi-

cal Center in Tsarist Russia, 1881–1914." In *The Rites of Power: Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages*, edited by Sean Wilentz. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Wright, G. O. 1954. "Projection and Displacement: A Cross-cultural Study of Folk-tale Aggression." *Journal of Abnormal Psychology* 49: 523–28.

Wright, Richard. 1937. *Black Boy: A Record of Childhood and Youth.* New York: Harper and Brothers.

Yetman, Norman. 1970. *Voices from Slavery.* New York: Holt, Rinehart.

Zimbardo, Philip G. 1969. *The Cognitive Control of Motivation: The Consequences of Choice and Dissonance.* Glencoe, Ill.: Scott, Foresman.

Zola, Emile. 1980. *The Earth (La Terre).* Translated by Douglas Parmée. Harmondsworth: Penguin.

Zolberg, Aristide R. 1972. "Moments of Madness." *Politics and Society* 2 (2): 183–207.

المحتويات

الفصل الثامن

تحمل المواجهة بين القوي ومن لا قوة لديه قدراً من الخداع. فالفلاحون والاقنان ليسوا أحراراً في أن يقولوا آراءهم في حضور السلطة. انهم يخلقون خطاباً سرياً يمثل نقد السلطة، ويتم تداوله من وراء ظهرها. أما القوي فيؤسس، بدوره، حواراً خاصاً به عن ممارسات حكمه وأهدافه، وهو حوار لا يعلن على الملأ.

في هذا الكتاب، يقدم العالم الاجتماعي المعروف جيمس سكوت مناقشة من الداخل للدورين الاجتماعيين اللذين يلعبهما القوي ومن لا قوة لديه، ولما هو ساخر وضمني ومخبأ أو معلن في خطاب كل منهما.

وباستعمال أمثلة من الأدب والتاريخ وسياسات الثقافة، في أمكنة عدة من العالم، يتفحص سكوت بعض أقنعة الخطاب وبعض نواياه، والتناقضات التي يعكسها، فضلاً عن الغموض حين يكون شكلاً من أشكال المقاومة.

ISBN 1 85516 716 6

DAR AL SAQI
دار الساقي